Philosophie

Die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit und der Begriff der geschichtlichen Zeit in der Philosophie der Gegenwart.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Alfons Freund.

Promotion: 12. Oktober 1929.

BRESLAU 1929.
Hochschul-Verlag Breslau
Druck von Karl Vater, Breslau 5, Siebenhufenerstr. 11/15

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Berichterstatter: Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Kühnemann.

Examen rigorosum: 30. Juli 1929.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Meiner lieben Frau.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

I. Teil: Die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit . 3

1. Herder 5

2. Kant 17

3. Hegel 36

II. Teil: Der Begriff der geschichtlichen Zeit in der Philosophie der Gegenwart 50

1. Bergson 52

2. Simmel 70

3. Heidegger 82

Schluß 93

Verzeichnis der benutzten Literatur 96

Einleitung.

Philosophie bedeutet Erkenntnis der Wissenschaft, wie Wissenschaft Erkenntnis einer Ordnung durchwalteten Gegenständlichkeit ist. Die Geschichtswissenschaft hat, wenn als Geschichte das Leben des Menschen auf Erden verstanden wird, den Menschheitsgedanken zu ihrem Gegenstand. Um ihn in seiner begrifflich notwendigen Einheit wie im systematischen Zusammenhang der Philosophie zu erkennen, ist es alsdann die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, den Gedanken der Menschheit auf seine Bedingungen zurückzuführen und ihn in seinem Verhältnis zu den Gegenstandsbegriffen der übrigen Wissenschaften zu begründen.

Als das philosophische Problem des Menschen bedeutet die Geschichtsphilosophie im letzten Grunde die uralte Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens. Es handelt sich letztlich um die Alternative: Besteht zwischen dem Menschen und aller übrigen Natur nur ein Unterschied des Grades oder auch des Wesens? Ist das Schaffen des Menschen lediglich als Auswirkung mechanischer Naturgesetzlichkeit zu verstehen, oder ist sein lebendiges Sichverhalten Ausdruck einer höheren Ordnung zugleich? Verläuft menschliches Dasein ausschließlich in der Zeitfolge der natürlichen Dinge, oder offenbart es sich in seinem tiefsten Wesen als eine zeitliche Entfaltung eigener Art? In ihrer bestimmtesten Fassung zeigt sich die geschichtsphilosophische Problemstellung als eine Frage nach dem Begriff der Zeit. Der Zeitbegriff erscheint als die wichtigste Wesensform alles Seins. Ist der Mensch in seinem Tun wesenhaft unterschieden von allem Geschehen in der Natur, so muß die Zeitlichkeit seines Seins eine besondere Zeitform darstellen, die in ihrer Andersartigkeit zur mathematisch bestimmten Zeitordnung der Natur die geschichtliche Zeit heißen kann. Die Zeitlichkeit von Natur und Geschichte ist als die entscheidende Frage des Menschheitsproblems anzusehen. Die Geschichtsphilosophie ist bestrebt, im Begriff der geschichtlichen Zeit die Eigenart des Menschheitsgedankens zu erfassen.

Wenn man sich vergegenwärtigt, wie die Geschichtsphilosophie den Begriff der geschichtlichen Zeit von verschiedensten Ansätzen aus zu immer größerem Beziehungsreichtum zu entfalten sucht, so wird schon aus diesem einen Beispiel ersichtlich, daß sie ihre Aufgaben nicht anders als auf historischer

Grundlage in notwendiger Tiefe zu betrachten vermag. Gewiß gibt eine historische Darstellung für sich allein noch keine Erkenntnis des Gültigen. Aber eine nur systematische Darstellung, die die historische Bedingtheit jeder geistigen Leistung nicht anerkennen und berücksichtigen wollte, wäre bodenlos. Es ist nun im folgenden meine Aufgabe, aus dem gesamten Entwicklungsgang der Geschichtsphilosophie und ihrer Probleme allein die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit und den Begriff der geschichtlichen Zeit in der Philosophie der Gegenwart darzustellen und kritisch zu erörtern. Hierzu ist es erforderlich, diese beiden Perioden neuzeitlicher Philosophie aus jenen großen Sinnzusammenhängen heraus zu begreifen, die die Philosophie der Geschichte in ihrem notwendigen gedanklichen Prozeß als ein einheitliches Ganzes verstehen lassen. Der letzte Zweck dieses Verfahrens ist, das Bedingte und deshalb Zufällige der Philosophien von dem unterscheiden zu können, was als ein Unvergängliches eingeht in die Philosophie, in die eine philosophia perennis. —

I. Teil.

Die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit.

Die geistigen Strömungen der Neuzeit mögen zunächst nach ihren allgemeinen historischen Beziehungen, nämlich nach ihrer Verbindung mit der Gedankenwelt des Mittelalters und der Antike betrachtet werden. Es ist unter diesem Gesichtspunkt der Betrachtung zu versuchen, die leitenden Ideen zu erfassen, die das neuzeitliche philosophische Denken beherrschen und in ihrem Sinn verständlich machen.

Die hervortretendste Gedankenrichtung in der Philosophie der letzten vierhundert Jahre stellt sich dann als eine Reaktion gegenüber dem Mittelalter dar, welches durch eine starke Betonung des Uebersinnlichen gekennzeichnet erscheint. An der Herbeiführung dieser geistigen Wendung hatte der deutsche Domherr Nikolaus Kopernikus entscheidenden Anteil. Durch seine heliozentrische Welthypothese wurde jene auf geozentrischer Auffassung beruhende Weltanschauung zerbrochen, nach welcher Erde und Mensch im Mittelpunkt des Universums stehen und alle Wirklichkeit wie selbstverständlich nur auf den Menschen zweckhaft bezogen sei. Dieses sichere Lebensgefühl war jetzt erschüttert und entwurzelt. Mit der Tat des Kopernikus war die Wahrheit aus einer Gegebenheit in eine Aufgabe verwandelt. Sie wurde in der sich nun entwickelnden modernen Naturwissenschaft, die sich auf mathematische Berechnung und experimentelle Prüfung aufbaut, eine unendliche Aufgabe des Forschers. Mit dem in sich selbst gewissen Naturgedanken befreite sich die Philosophie aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“[1]) war nach Kants Worten der Wahlspruch dieser neuen Zeit. Doch verleitete der Ueberschwang, der jeder Reaktion eigen ist, die an den Naturgedanken anknüpfende neue Philosophie zur Ueberschreitung ihrer Grenzen. Die im Naturreich geltende mechanische Kausalität des Geschehens übertrug sie auch auf das Reich des Menschen. Sie erweiterte den Naturbegriff zum Weltbegriff, ohne die Rechtmäßigkeit dieser Annahme erwiesen zu haben. Alles Sein, das geschichtliche Dasein des Menschen eingeschlossen, wurde durch den Rationalismus wie Empirismus der Aufklärungszeit nach mathematisch faßbaren Gesetzen des Naturseins zu erklären versucht. Der Seinsbegriff von Natur und Geschichte war in einem neuen einseitigen Dogmatismus nivelliert und wurde universal-mechanisch aufgefaßt. Wir nennen diese Gedankenrichtung, die keine andere Erklärungsgründe als die aus reiner Naturgesetzlichkeit gelten läßt, Naturalis-

[1]) Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Akademieausgabe, Bd. 8, S. 35.)

mus. Als Hauptströmung des philosophischen Denkens der Neuzeit wirkt er bis auf unsere Tage fort. Der Naturalismus bildet die eine der großen, Richtung weisenden Ideen neuzeitlichen Denkens und behauptet die Seinsgleichheit von Natur und Geschichte.

Kein Wunder, daß solchem Uebermaß des Naturgedankens gegenüber eine ganz anders gerichtete Unterströmung philosophischen Denkens an Kraft gewann. In Deutschland vornehmlich wurde gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts eine Denkrichtung immer stärker, die im Menschen ein der Natur überlegenes Prinzip zu erfassen und hiermit Gedanken der Antike neu zu gestalten suchte. Die Frage des Sokrates nach dem Sinn und der Eigengesetzlichkeit menschlichen Tuns erregte von neuem die Bürger der Erde. Platons Antwort auf die Frage seines Lehrers nach der Ordnung von Wahrheit und Sittlichkeit wurde dem neuen Denken zugrunde gelegt. In seiner Ideenlehre hatte der große Seher es geschaut: wie für die Natur die unvergänglichen Naturgesetze, so gelten für das menschliche Leben ewige Ideen des Guten. Dieser platonische Idealismus, der in seinen Grundgedanken im Entelechiensystem des Aristoteles, im Emanationssystem Plotins, und, vertieft durch die christliche Weltanschauung, in der Scholastik des Mittelalters wieder anzutreffen ist, bedeutet im Gegensatz zur universalen eine differenziale Seinsauffassung. Der Idealismus widerstreitet dem „Kausalitätsmonismus" (Troeltsch) und behauptet die Eigenart, eine Seinsverschiedenheit von Natur und Geschichte.

Naturalismus und Idealismus also bezeichnen die Sinnzusammenhänge, die das neuzeitliche Denken nach seiner historischen Grundlage bestimmen. Es ist kein Zufall, daß beide gedanklichen Richtungen gerade in der Geschichtsphilosophie aufeinanderstoßen mußten. Denn eben hier greifen nach der idealistischen Ansicht die verschiedenen Gesetzlichkeiten von Natur und Geschichte ineinander. Beim Problem des Menschen kann es allein entschieden werden, ob nach der Behauptung des Naturalismus für alles Geschehen lediglich die Naturkausalität Geltung besitzt. Der Kampf beider Strömungen mußte, wie es Kühnemann als eine Notwendigkeit der Entwicklung der Geschichtsphilosophie gesehen hat, zum ersten Male in der klassischen Zeit des deutschen Geisteslebens zum Austrag kommen.[2]) Es ist jene Zeit, welche vornehmlich auf die Sokratiker der griechischen Philosophie als Vorbilder geistiger Wirklichkeitsformung zurückgriff und dadurch zu der bloß mathematisch-naturwissenschaftlich gerichteten Aufklärungsepoche des 17. und 18. Jahrhunderts in immer schärferen Gegensatz trat. —

---

[2]) Vergl. Kühnemann, Aus dem Weltreich deutschen Geistes: S. 91/92, Aufsatz „Herder und Kant". (Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 2. Aufl., 1926).

1. Herder.

Als der erste Geschichtsphilosoph der klassischen Zeit ist Herder zu nennen. Als Generalsuperintendent zu Weimar wirksam, schuf er in der Vollkraft seines Lebens sein Hauptwerk, die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Ein Jahrzehnt früher schon hatte er eine kleinere Schrift über denselben Gegenstand verfaßt, welche den Titel trägt: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit".

Gleich in der Vorrede zu seinen „Ideen" führt Herder aus: Wenn alles in der Welt seine Philosophie und Geschichte habe, warum sollte die Menschheit, die uns doch am meisten angeht, nicht auch ihre Philosophie und Geschichte haben? Derselbe Gott, der in der Natur alles nach Maß und Zahl geordnet, der in der Menschenseele jenen wunderbaren Gleichklang der Kräfte geschaffen hat, werde auch in der Geschichte der menschlichen Gattung seine weise Ordnung nicht fehlen lassen. Alle Grundmotive von Herders Menschheitsgeschichte klingen schon in den Worten an, die er in bezug auf das Universum gebraucht: „Wo und wer ich sein werde, werde ich sein, der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehlichen Harmonie einer Welt Gottes".[3]) Welt und Menschheit fühlt also Herder geborgen in einer einzigen von Gott stammenden Gesetzlichkeit alles Daseins. Im geschichtlichen Leben sieht er nicht ein sinnloses Spiel blinden Zufalls, sondern mit Optimismus tritt er an die Welt der geschichtlichen Erscheinungen heran. Mit dem forschenden Blick des Wissenschaftlers und Philosophen sucht er die Einheit der Mannigfaltigkeit geschichtlicher Entwicklung als den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft zu begreifen; mit der einfühlenden Seele des Dichters und Theologen will er die letzten tragenden Gedanken der Geschichtswissenschaft aufhellen. Von diesem freilich nicht einheitlichen Standpunkt aus unternimmt es Herder, auf synthetischem Wege die Genesis der Menschheit aufzuzeigen, und mit schauendem Auge alle Kräfte zu erweisen, die die wunderbare Pflanze des Menschentums in ihrem Wachstum zur Entfaltung bringen.

Bei der Ausführung seines Vorhabens ist Herders Aufmerksamkeit zunächst und in erster Linie den naturhaften Bedingungen der menschlichen Entwicklung gewidmet. Die Keimwurzel der lebendigen Menschheit findet er in dem ungeheuren Kräftespiel der umfassenden Natur. In seiner wurzelhaften Stellung im

[3]) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1. Buch: S. W. S., Bd. 13, S. 16. (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1887).

Weltall betrachtet, ist ihm der Mensch nichts weiter als eine ihrer unendlich vielen Kräfte. Der Mensch ist zu einem Geschöpf unter Geschöpfen gebildet, wie nach dem Kopernikanischen Weltsystem die Erde nur ein Stern unter Sternen ist. Die gleiche Kraft, welche die Himmelskörper bewegt, läßt auch das Blut in den Adern kreisen. Das gleiche Gesetz der Natur beherrscht den Menschen wie den Wurm am Boden. Im tiefsten Gefühl einer innigen und unlösbaren Naturverbundenheit stellt Herder den Menschen hinein in das mechanische und dynamische Getriebe aller natürlichen Entwicklung. Er weiß ihn der gleichen Herkunft mit den Pflanzen und den Tieren, seinen „älteren Brüdern".[4]) Er stellt dar, wie die Menschengattung, vermutlich von einem einzigen Paar ausgehend, ihren Urtypus durch die geographischen Bedingtheiten vielfach abgewandelt und ihre natürlichen Anlagen in mannigfachster Weise entfaltet hat. Denn das bewegende Grundgesetz der Natur, das wir bei allen großen Erscheinungen der Geschichte bemerken, hat das Ziel, „daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann, teils nach Lage und Bedürfnis des Orts, teils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, teils nach dem angeborenen oder sich erzeugenden Charakter der Völker."[5])

Die gütige Mutter Natur hat aber dem Menschen neben dem, was er mit der anorganischen und organischen Mitwelt gemeinsam besitzt, auch solche Gaben verliehen, die ihm allein eigen sind und seine Verschiedenheit innerhalb aller übrigen Natur bedingen. Als die entscheidende physische Eigenart des Menschen, die alle seine weiteren natürlichen Eigentümlichkeiten zur Folge hat, erblickt Herder dessen aufrechte Gestalt. Schon die Griechen sagten überaus treffend: Der Mensch sei ein „Anthropos, ein Aufwärtsblickender, der sein Antlitz und Auge aufrecht empor trägt, oder wie Plato es noch künstlicher deutet, der, indem er sieht, auch überzählt und rechnet".[6]) Der Mensch allein kann und soll forschen und wählen. Die aufrechte Gestalt bedeutet demnach eine physische Ueberlegenheit, die dem Menschen auch ein eigenes seelisches Leben ermöglicht. Eine ganze Psychologie menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens leitet Herder aus diesem physischen Grundfaktor ab. Die Psychologie des einzelnen mündet in der Begründung menschlichen Gemeinschaftslebens und schließt als Völkerpsychologie ab. Der natürliche Trieb habe den Menschen zum Bund der Ehe geleitet, der auf Freundschaft und Unterstützung bis zum Tode rechnet. Schutzbedürftigkeit und Mitgefühl haben dann über die Familie hinaus zur Bildung immer größerer geselliger Verbände geführt. „Da der einzelne Mensch für sich sehr unvollkommen bestehen kann: so bildet sich mit

---

[4]) Herder, Jdeen . . . . 2. Buch: Bd. 13, S. 60.

[5]) Herder, a. a. O. 12. Buch, Bd. 14, S. 83.

[6]) Herder, Briefe zu Beförderung der Humanität: S. W. S., Bd. 17, S. 139 (28. Brief).

jeder Gesellschaft ein höheres Maximum zusammenwirkender Kräfte".[7]) Da aber Trieb und Gefühl des Menschen nicht ausreichen, um ihn in den größeren Organisationen zu führen, ist ihm noch im Bewußtsein ein Naturgesetz gegeben, das ihm zur Richtschnur seines Handelns dienen soll. Als „Maß der Wirkung und Gegenwirkung zum gemeinschaftlichen Bestande gleichartiger Wesen"[8]) besagt es: „Was du willst, das andere dir nicht tun sollen, tue ihnen auch nicht; was jene dir tun sollen, tue du auch ihnen".[9])

Herders Geschichtsphilosophie ist bis zu dieser Stelle, in einem reichen und tiefen Sinne freilich, Naturphilosophie. Von allen natürlichen Bedingungen steigt Herder zum Bedingten auf, um die Natur als die wirkende Ursache der Menschheitsentwicklung aufzuzeigen. Insoweit liest er die Geschichte noch völlig aus dem Buch der Natur. Wie Kant es meinte, schien er den Ehrgeiz zu besitzen, der zweite Newton werden zu wollen, der den Leitfaden der Universalgeschichte mit mathematischer Sicherheit finden möchte.[10]) Doch Herders Naturbegriff bezeichnet nicht allein die mathematisch verstandene Einheit der Mannigfaltigkeit, Natur ist ihm im weiteren Sinne der ewige Urquell aller Lebensformen überhaupt. Sie ist auch biologisch und psychologisch, im letzten Grunde aber religiös aufgefaßt. Wie wir es besonders bei der Darstellung der natürlichen Gemeinschaftsbildungen sahen, wandeln sich Herders naturwissenschaftliche Begriffe sofort in ethische um. Befruchtet durch einen regen Gedankenaustausch mit Goethe, der in jenen Jahren gemeinsamer Freundschaft gleichfalls die Einheit der lebendigen Natur zum Zielpunkt seines Forschens machte,[11]) suchte Herder, allerdings mehr aus seinem Gefühl heraus, die Geschichte aus dieser lebendig erfaßten Natur zu verstehen. Die geschichtliche Entwicklung, auf dem Grunde solch eines lebensvollen und gefühlsmäßigen Naturbegriffes gedacht, ist die erste von Herders grundlegenden Ideen zur Philosophie der Menschheit. Der Gedanke einer durch die Naturgesetzlichkeit bedingten und durch lebendige Naturkräfte bewirkten Weiterentwicklung der Menschengattung bedeutet Herders Idee einer natürlichen Genesis des Menschen.

---

[7]) Herder Ideen . . . 15. Buch: Bd. 14, S. 227.

[8]) Herder, a. a. O. 15. Buch: Bd. 14, S. 246.

[9]) Herder, a. a. O. 4. Buch: Bd. 13, S. 160.

[10]) Vgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: Bd. 13 der Akademieausgabe, S. 18.

[11]) Vgl. Kühnemann, Herder: S. 380 ff. (2. Aufl. Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 1912) — Bezugnehmend auf solche Stunden gemeinsamer Gedankenarbeit schrieb Goethe an Herder mit Dank für das vollendete Werk über die „Ideen": „Sie sind mir als das liebenswerteste

Nicht ohne Bangen betritt Herder den Weg, der ihn in das Gebiet einer zweiten genetischen Kraft führen soll. „Wie einem, der von den Wellen des Meeres eine Schiffahrt in die Luft tun soll," ist ihm zumute, da er „jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist"[12]) kommen will. Der Geist ist ihm mehr als die das natürliche Leben bedeutende Seele; der Geist ist in den ältesten Sprachen „der Ausdruck unsichtbarer strebender Gewalt".[13]) Das Geheimnis der Geschichte liegt in dieser ganz anderen Seite menschlichen Wesens. Wenn die Natur den Menschen nicht an den Boden fesselte gleich der Pflanze, und nicht wie das Tier durch Triebe beherrschte, sondern frei ließ in der Kraft seines Geistes, so wollte sie, daß er einer höheren Ordnung, „einer weiter hinausschauenden Weisheit gehorche".[14])

Diese höhere geistige Ordnung findet ihren ersten menschlichen Ausdruck in der Sprache. Wie physisch durch die aufrechte Gestalt, so ist der Mensch psychisch durch die Sprache aus der übrigen Welt herausgehoben. Mit ihr hebt die neue Genesis des Menschen an. Herder meint freilich nicht die Sprache der Empfindung, die unmittelbares Naturgesetz ist und sich in Seufzern und einfachen Tönen äußert, sondern jene Sprache, die sich in Worten der Seele kundgibt. In seiner früheren „„Abhandlung über den Ursprung der Sprache" leitet Herder diese Sprache der Seele aus der Reflexion oder der positiven Kraft des Denkens ab, die mit der Organisation des Körpers verbunden bleibt, aber an sich eine freie Wirkung des Geistes bedeutet. Mit dem „ersten Merkmal der Besinnung" war „die menschliche Sprache erfunden."[15]) Aber es zog Herder wieder zu jener religiösen Lebenswärme, die ihm in Hamann glühte.[16]) Entgegen dem Verfahren seiner Jugendschrift läßt er in den „Ideen" die Sprache, die sich mit dem menschlichen Geschlecht fortbildet, nicht mehr aus psychologischem Grunde entstehen. Weil einen ganz andersartigen Ansatzpunkt menschlicher Entwicklung bedeutend, läßt er sie in ihrer Urgestalt ein unmittelbares Geschenk des Himmels sein. Als Theologe stützt er sich jezt vor-

---

Evangelium gekommen, und die interessantesten Stunden meines Lebens laufen alle da zusammen. . . . Je mehr diese Vorstellungsart gewinnt, je glücklicher wird der nachdenkliche Mensch werden". (s. Kühnemann, Herder: S. 414/15).

[12]) Herder, Ideen . . . . 8. Buch: Bd. 13, S. 290.

[13]) Herder, Briefe zu Beförderung der Humanität: Bd. 17, S. 80, (16. Brief).

[14]) Herder, Zweifel. Auflösung der Zweifel. (Aus „Adrastea"): S. W. S., Bd. 24, S. 335.

[15]) Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache: S. W. S., Bd. 5, S. 35.

[16]) Vgl. Kühnemann, Herder: S. 185/86.

behaltlos und wortgläubig auf das Zeugnis der Bibel, welche berichte, daß „die erstgeschaffenen Menschen mit den unterweisenden Elohim im Umgange gewesen, daß sie unter Anleitung derselben durch Kenntnis der Tiere sich Sprache und herrschende Vernunft erworben“[17]) hätten.

Die Sprache bedeutet Herder also einen gänzlich neuen Anfang und damit einen Bruch im einheitlichen natürlichen Entwicklungsgang des Menschen. Dann aber ist sie ihm die kontinuierlich weitertreibende Kraft, die Bedingung und Grundlage aller Kultur. Sie dient der Pflege der natürlichen Anlagen wie aller Entwicklung zu geistigen Zwecken. Die Sprache ist als der entscheidende Kulturfaktor der Charakter der Vernunft. Durch sie allein kann die Vernunft Gestalt gewinnen. Die Vernunft ist dem Menschen als Analogon des tierischen Instinkts gegeben und stellt jenes Prinzip dar, das „aus Vielem Eins, aus der Unordnung Ordnung, aus einer Mannigfaltigkeit von Kräften und Absichten ein Ganzes mit Ebenmaß und dauernder Schönheit hervorzubringen sich bestrebet.“[18])

Herder lauscht der Stimme der Völker in ihren Liedern und begreift damit die Sprache, den Charakter der Vernunft, als Denkmal des geistigen Werdegangs der Menschheit. Der Sprachgedanke wird als ein Ausdruck der geistigen Lebensbewegung zum Menschheitsgedanken. Die Sprache wird als Bindeglied jeder Lebensgemeinschaft, zuletzt der geistigen Einheit aller Völker in ihrer Wechselbeziehung im Gange der Menschheit begriffen. Sie erscheint als das Mittel der Tradition. Mit dem Begriff der Tradition oder Ueberlieferung hat Herder den eigentlich geschichtsbildenden Begriff entdeckt. Mittels der Tradition wird über dem Reich der Natur ein Reich des Geistes aufgerichtet, welches in steter Entwicklung das enthält, was in der menschlichen Bestimmung „wesentlich liegt, was also seiner Natur nach fortdauern muß: Das rein-Wahre, Gute und Schöne.“[19]) Künste und Wissenschaften und Religion erscheinen als die höchsten Gestaltungen dieser Geistesgeschichte. „Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern (Revolutionen der Erde) ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebet.“[20]) Die Kette der Tradition bringt alle Menschen in einen einzigen großen Zusammenhang, in eine einzige umfassende Gemeinschaft, durch welche der einzelne erst zum Menschen wird. Die Philosophie der Geschichte, „die die Kette der Tradition verfolgt, ist eigentlich die wahre Menschengeschichte, ohne welche alle äußeren Welt-

---

[17]) Herder, Ideen . . . . 10. Buch: Bd. 13, S. 435.

[18]) Herder, Ideen . . . . 15. Buch: Bd. 14, S. 228.

[19]) Herder, Ueber die menschliche Unsterblichkeit: 4. Sammlung der „Zerstreuten Blätter“, S. W. S. Bd. 16, S. 34.

[20]) Herder, Ideen . . . 9. Buch: Bd. 13, S. 352.

begebenheiten nur Wolken sind oder erschreckende Mißgestalten werden."[21])

Da nun noch der Staat als Traditonsbegriff eingeführt werden soll, will jedoch gerade hier die Ablösung der Geschichte vom Naturgrunde nicht völlig gelingen. Wohl erkennt Herder als die natürliche Voraussetzung des Staates die grundlegende Bedeutung der Familie, ohne die unser Geschlecht nicht bestehen kann, die durch ihre erziehlichen Aufgaben das unersetzliche Fundament der geistigen Bildung bleibt und für jeden normal veranlagten Menschen ein von der Ganzheit seiner Natur gegebenes Bedürfnis bedeutet. Weiterhin habe der Mensch die Freiheit gehabt, wie er aus dieser Keimzelle aller Organisationsformen „das feinste Werk seiner Kunst, den Staat bauen wollte."[22]) Bei der rein begrifflichen Erörterung dieses letzten geschichtlichen Gebildes aber beweist sich Herders Staatsfremdheit, wodurch er noch ganz ein Kind seiner Zeit erscheint.

Herder will hier haarscharf die Rousseausche Grenze ziehen zwischen Natur und Kultur. Auch er verlangt die Rückkehr zur Natur als die Abwendung von der Künstelei und Verdorbenheit der Gesellschaftsformen zu ursprünglicher Einfachheit. Auch er fordert die natürlichen Menschenrechte für jeden einzelnen der Menschheit. „Wie bei allen Verbindungen der Menschen gemeinschaftliche Hilfe und Sicherheit der ganze Hauptzweck ihres Bundes ist, so ist auch dem Staat keine andere, als die Naturordnung die beste: Daß nämlich auch in ihm jeder das sei, wozu ihn die Natur bestellte."[23]) Nicht auf dem Punkt seiner höchsten Kultur beruhe eines Staates Gesundheit und Dauer, „sondern auf einem weisen oder glücklichen Gleichgewicht seiner lebendigwirkenden Kräfte".[24]) So vermag Herder nur die negative, die erhaltende und Streit verhütende, nicht aber genügend die positive, Gemeinschaftszwecke fordernde Wirksamkeit des Staates zu würdigen. Dies tritt besonders bei der Erörterung der Regierungsform zutage. Herder nimmt wie Rousseau den Kampf auf gegen jede Tyrannenherrschaft. Er tadelt mit Recht die Schattenseiten der absoluten Monarchie und das Verderbliche des Willkürregiments. Doch sieht er an dieser Stelle zu wenig, daß im Grunde genommen jedes Volk die Staatsform hat, die es verdient, und daß durch Druck stets Gegenkräfte angeregt werden, um die Entwicklung weiterzuführen. Er betrachtet die Erbregierungen seines Jahrhunderts nur als das letzte Glied einer auf Zwang begründeten Tradition. Der erste Pfahl dieser Traditionskette war das Glück oder die Macht eines Einzelnen. Die Folge aber dieses Ausganges aus Willkür ist: „Die berühmtesten Namen der Welt sind Würger

---

[21]) Herder, Ideen . . . . 9. Buch: Bd. 13, S. 352.
[22]) Herder, a. a. O. 9. Buch: Bd. 13, S. 382.
[23]) Herder, a. a. O. 9. Buch: Bd. 13, S. 383.
[24]) Herder, a. a. O. 13. Buch: Bd. 14, S. 149.

des Menschengeschlechts".[25]) „Leidenschaften haben sich der Erde bemächtigt und ihre Völker wie wilde Tiere zusammen und gegeneinander getrieben".[26]) „Das edelste Volk verliert unter dem Joch des Despotismus in kurzer Zeit seinen Adel".[27])

Endlich aber versteht Herder doch, besonders, wo er in Geschichtsbildern die Tatsächlichkeiten der Geschichte deutet, den Staat als die notwendige natürliche Lebensform der Nation. Bei der Darstellung der konkreten geschichtlichen Verhältnisse weiß er besser das Naturgesetz zu schätzen, nach welchem der Gang zum letzten Menschheitsziel nicht in einer geraden, asymptotischen Annäherung erfolgen kann, sondern die Kette des Fortschritts „in sehr abspringenden krummen Linien fortentwickelt wird".[28]) Hier sieht er, daß die aus dem Gleichgewicht gebrachten Kräfte, sowie es „in der mathematischen Naturlehre"[29]) erwiesen ist, stets zum Ausgleich streben und „durch einen notwendigen Antagonismus das Werk der Zeiten zum Besten des Menschengeschlechts"[30]) fortgeht. In diesem Spiel der Kräfte erblickt er jedes einzelne Volk als Träger einer besonderen Mission im allgemeinen Entwicklungsgang der Menschheit: das griechische Volk mit seiner vorzüglichen kulturellen, das römische mit seiner politischen Aufgabe, die Völker des neuen Europa mit neuen Zielen christlicher Gedankenprägung. Wie „jeder Mensch seine Art zu sein und handeln hat,"[31]) so stellt auch jedes Volk eine mit eigenem Schicksal und eigenen Bedingungen verkettete Persönlichkeit dar. In jedem Augenblick und unter immer neuen Umständen ist die Aufgabe der Menschheit von jedem Volk stets neu zu lösen. Nur in seiner eigenen Art besitzt ein Volk seine größte und feinste Entwicklungsmöglichkeit, seine besondere und nicht wiederholbare Genialität. Nur unter Lebensformen, die seinen eigentümlichen Anlagen und geistigen Richtungen entsprechen, vermag es sein höchstmögliches Glück zu erreichen. Wie der einzelne Mensch in sich selbst das Ebenmaß seiner Entwicklung findet, so arbeitet im Innern jeder Nation auf Grund eines in ihm angelegten Ebenmaßes ein Drang nach höchster Ausbildung bestimmter Kulturgüter, um auf seine individuelle Art und Weise das allgemeine und von der Natur vorgezeichnete Menschheitsziel der Glückseligkeit zu erreichen. „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt

---

[25]) Herder, Ideen . . . . 9. Buch: Bd. 13, S. 380.
[26]) Herder, a. a. O. 9. Buch: Bd. 13, S. 380.
[27]) Herder, a. a. O. 9. Buch: Bd. 13, S. 381.
[28]) Herder, a. a. O. 15. Buch: Bd. 14, S. 226.
[29]) Herder, a. a. O. 15. Buch: Bd. 14, S. 225.
[30]) Herder, a. a. O. 15. Buch: Bd. 14, S. 234.
[31]) Herder, Das eigene Schicksal (Beiträge zu den Horen): S. W. S. Bd. 18, S. 405.

der Glückseligkeit in sich."[32]) Darum ist der natürlichste Staat „Ein Volk, mit Einem Nationalcharakter".[33])

Im Unterschied zu seiner ersten Idee einer natürlichen Genesis des Menschen hat Herder in diesen Ausführungen das Reich der menschlichen Organisation im wesentlichen als ein System geistiger Kräfte dargestellt. Diese geistigen Kräfte bleiben zwar immer mit der körperlichen Organisation verknüpft, aber Sprache, Vernunft und Tradition besonders sind zugleich die Marksteine einer höheren Entwicklung, die den Durchbruch aus der Natur- in die Geschichtsphilosophie erst eigentlich bedeutet. Der Traditionsbegriff bedingt als der Zentralbegriff der Geschichte alle geistige Kultur. Denn die Ueberlieferung bewahrt das Erbe der Väter aus der Vergangenheit, um es für alle künftige Entwicklung zu jedem gegenwärtigen Neuschaffen bereit und nutzbar zu halten. Sie kann das natürliche Glücksstreben fördern helfen und ermöglicht die Erfüllung der Kulturaufgaben, welche ewige Ziele der Menschheit bedeuten. Die Ueberlieferung gibt also den natürlichen Anlagen wie den geistigen Zielsetzungen eines Volkes den besonderen Charakter, der es zu seiner einzigartigen Genialität befähigt. Erst im letzten Zielgedanken der Menschheit bilden alle Völker dann eine einzige Familie, und die Erde verwandelt sich in ein Erziehungshaus, in welchem die Geschlechter nicht bloß durch die natürliche Fortpflanzung, sondern erst recht durch das geistige Erbe fortdauern und sich fortentwickeln. „Die Ueberlieferung umschlingt alles geistige Geschehen unter den Menschen, gleichsam wie in einem einzigen Haushalt, als eine Einheit des Geistes".[34]) Die geschichtliche Entwicklung, die unter dem Gedanken des geistigen Fortschritts gesehen wird, ist die zweite von Herders großen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Der Gedanke einer immer höheren Zwekken zustrebenden Menschheitsentwicklung, die durch die freischaffende Kraft des Geistes verursacht erscheint, ist Herders Idee einer geistigen Genesis der Menschheit.

Den Gedanken der geschichtlichen Entwicklung, nach welchem die Menschheit in natürlicher und geistiger Genesis, im Zusammenwirken von Natur- und Zweckursachen keineswegs geradlinig fortschreitet, ergänzt und vollendet Herder im abschließenden Harmoniegedanken. Herder vollendet den Menschheitsgedanken in der letzten seiner drei großen geschichtsphilosophischen Ideen, nämlich in der als höchstem Zielpunkt menschlicher Entwick-

---

[32]) Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: S. W. S. Bd. 5, S. 509.

[33]) Herder, Ideen . . . . 9. Buch: Bd. 13, S. 384.

[34]) Kühnemann, Aus dem Weltreich deutschen Geistes: S. 85 (Kap. „Herder und Kant").

lung und als harmonische Einheit von Natur und Geschichte erfaßten Idee der Humanität.

Was Kühnemann als Glaubensbekenntnis des Goethekreises ausspricht, ist für diese zusammenfassende Idee Herders zutreffend: „Natur, Geist und Geschichte bilden eine Einheit desselben göttlichen Lebens, das seinen höchsten irdischen Ausdruck findet in reiner Menschlichkeit und Humanität".[35])

Als übergreifenden Gedanken sucht Herder den Humanitätsbegriff sowohl der naturhaften wie geistigen Seite menschlichen Wesens aufzufassen und gebraucht ihn daher je nach Bedarf in verschiedenem Sinn. Zur Humanität hat der Mensch „bloß die Fähigkeit auf die Welt gebracht und sie muß ihm durch Mühe und Fleiß erst ausgebildet werden".[36]) Sie ist insofern eine in seiner Natur gelegene und durch äußere Einwirkung zu entwikkelnde Anlage, die zum ruhigen Beharren in einem naturgegebenen Glück des eigenen Daseins Weg und Mittel ist. Sie ist als Naturanlage der zusammenfassende Ausdruck für die Allheit der Kräfte, die den Menschen wie den ganzen Kosmos im Gleichgewicht, in der weise eingerichteten Harmonie des Universums halten. Andererseits ist die Humanität „der Zweck der Menschennatur".[37]) Der Zweck einer Sache, die nicht bloß ein totes Mittel ist, kann nicht außer ihr, kann nur in ihr selbst liegen. Als ideeller Zielpunkt menschlichen Strebens kann die Humanität nur Entfaltung innerer Eigengesetzlichkeit, kann nur Selbstzweck sein. „Betrachten wir die Menschheit, wie wir sie kennen, nach den Gesetzen, die in ihr liegen: so kennen wir nichts Höheres als Humanität im Menschen".[38]) Sie ist als das allgemeinste Menschheitsziel der alle anderen Werte, ja selbst Religion und Nationalität umfassendere Wert.[39]) Alle „Menschenwürde und Menschenliebe"[40]) in einem Wort ausdrückend, ist sie Herder die letzte Aufgipfelung geschichtlichen Lebens. Weil dieses Ziel so hoch und so unendlich ist, kann es der Mensch nie erreichen. Die Humanität ist als geistiger Zielgedanke kein bleibender Zustand, sondern ewiger Fortschritt. Wie es Windelband im Sinne Herders ausdrückt, ist die Geschichte in dieser Hinsicht „der Prozeß, worin diese Aufgabe der Humanität in wechselndem, vielleicht im ganzen allmählich wachsenden Maße erfüllt wird".[41]) Indem sich die

---

[35]) Kühnemann, Kant: 2. Teil, S. 634, Kap. über Goethe. (Beckschе Verlagsbuchhandlung, München 1924).

[36]) Herder, Ideen . . . . 5. Buch: Bd. 13, S. 196.

[37]) Herder, a. a. O. 15. Buch: Bd. 14, S. 207.

[38]) Herder, Ideen . . . . 15. Buch: Bd. 14, S. 208.

[39]) Vgl. Lehmann, Herders Humanitätsbegriff: Kant-Studien 24, S. 245.

[40]) Herder, Briefe zu Beförderung der Humanität: Bd. 17, S. 137, (28. Brief).

[41]) Windelband, Geschichtsphilosophie: Kant-Studien, Erg.-Heft 38, S. 57.

Menschen bestreben, ihre Verhältnisse nach den Regeln der Vernunft und Billigkeit zu ordnen, werden der zerstörenden Kräfte zugunsten der aufbauenden immer weniger werden, und immer verjüngt wird der Genius der Humanität in den Generationen und Völkern weiterschreiten. So ist es „keine Schwärmerei, zu hoffen, daß, wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen werden".[42])

In ihrem Doppelsinn von Anlage und Ziel ist die Humanität des Menschen eigentümlicher Charakter, die Veredelung des Tieres in ihm. Gleicherweise bezeichnet sie menschliche Ohnmacht wie Macht, körperliche Gebundenheit und geistige Freiheit. Natur und Geschichte sind harmonisch in der Ganzheit menschlichen Wesens verbunden und in dem sinnreichen Wort Humanität begrifflich zusammengefaßt. Herder wünschte, daß er in diesen Begriff alles hineinlegen könnte, was er bisher „über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt hat: Denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als Er selbst ist",[43]) und Herder hat ihm seine tiefste und edelste Bedeutung gegeben.

Im letzten Sinn ist Herder die Entwicklung der Humanität eine Offenbarung des Göttlichen auf Erden. Nach Analogie der Natur wagt er auf Gegenstände eines transzendenten Bereichs zu schließen. Der Mensch habe ja die Anlagen ungeahnter Möglichkeiten in sich, die zur Entfaltung kommen können, sobald die erforderlichen Bedingungen vorhanden sind. In dem unendlichen Streben ist der Mensch das Wesen, das niemals ist, sondern immer wird. Ist er gegenwärtig der Abschluß und die Krone der Schöpfung hier auf Erden, so kann er zukünftig vielleicht hineinwachsen in eine Reihe höherer geistiger Geschöpfe, deren Anfangsglied er jetzt bilden mag. „Der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten".[44]) Ueber dem Stufenreich der Geister erblicken wir schließlich den Ausgangspunkt aller Kräfte, den Thron des höchsten und allwaltenden Geistes. Die genetischen Kräfte, die den Menschen zur Humanität führen, gehören zu jenen unsichtbaren Kräften, in denen Gott das Weltall schuf. Geist Gottes ist die Ganzheit der Natur im weitesten Sinn des Wortes. Die körperliche wie die geistige Natur des Menschen ist vereinigt und gleichermaßen bewegt im Göttlichen. So ist die Geschichte der Völker letztlich der „Gang Gottes über die Nationen".[45])

---

[42]) Herder, Ideen . . . . 15. Buch: Bd. 14, S. 249.

[43]) Herder, Ideen . . . . 4. Buch: Bd. 13, S. 154.

[44]) Herder, Ideen . . . . 5. Buch: Bd. 13, S. 194.

[45]) Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Bd. 5, S. 565.

Ueberblicken wir die drei großen Ideen Herders zur Philosophie der Geschichte, so erscheint in ihnen das historische Geschehen als gesetzmäßiger Prozeß, der, von bestimmten Faktoren bedingt, einem bestimmten Ziele zu gerichtet ist. Indem Herder so den Kreis aller geschichtlichen Vorgänge als die Gegenständlichkeit einer besonderen Wissenschaft anerkannte, indem er im Menschheitsgedanken den einheitlichen Sinn alles geschichtlichen Werdens bestimmte, hat er die Geschichtsphilosophie zum ersten Male wissenschaftlich zu begründen versucht. Es war Herder selbst bewußt, daß dieser erste Versuch den schwierigsten Anforderungen gegenüber nicht restlos gelingen konnte. Stärke wie Schwäche seiner Geschichtsphilosophie ist vor allen Dingen in seiner Methode zu suchen.

Um in das Verständnis der Geschichte bis zu den letzten Gründen vordringen zu können, verließ sich Herder in erster Linie auf seine geniale dichterische Begabung innigen Mitempfindens. Aehnlich Rousseau machte er sich zum Anwalt des Gefühls gegenüber der berechnenden Verstandeskühle des pragmatischen Rationalismus. So war er befähigt, in der Totalität des Menschenlebens auch die irrationalen Kräfte gefühlsmäßig aufzufassen. Auf diese Weise hat Herder in seinen Ideen das innerste Leben der Geschichte erschaut und gleichsam unmittelbar den Pulsschlag der Menschheit gefühlt. Er sieht, wie der Mensch die in ihm lebenden göttlichen Kräfte in der Zeitlichkeit seines Daseins, in dem „keine Szene zweimal vorkommt,“[46]) zu verwirklichen sucht. Herder sieht die geschichtliche Entwicklung als die Bildung zur Menschheit nach der ewigen Ordnung Gottes, wie sie sich in der Zeitfolge der Natur offenbart. In diesen Gedanken, die den Menschen in seiner geschichtlichen Bewegung derart zwischen Zeit und Ewigkeit schauen, hat er die Geschichtsphilosophie auf ihren Kernbegriff gebracht, die wesentlichen Züge nämlich des Begriffs der menschlichen, der geschichtlichen Zeit gesehen.

Wie tief aber auch Herder das Leben der Geschichte sah, es fehlt seiner Darstellung jedoch das Kriterium der Gewißheit, die über seine persönliche Ueberzeugung hinaus notwendige Geltung beanspruchen könnte. Die Humanität sucht er als den Zielbegriff seiner Geschichtsphilosophie wohl richtig als die unbegrenzte Perfektibilität des Menschen darzustellen, verfährt aber in der Abteilung dieses sinngebenden Gedankens unmethodisch. Die ihm zugrunde liegenden Begriffe von Natur und Tradition sind, worauf noch einmal hingewiesen sei, nicht eindeutig bestimmt.[47]) Sie gehören bald den wirkenden, bald den Zweckur-

[46]) Herder, Ideen . . . . 9. Buch: Bd. 13, S. 387.

[47]) Wegen dieser Mehrdeutigkeit in der Verwendung der Grundbegriffe ist die Darstellung von Herders Geschichtsphilosophie nicht streng in der Gedankenreihe seines Hauptwerkes erfolgt. Der Gedankeninhalt seiner wichtigsten geschichtsphilosophischen Schriften wurde sinngemäß um die leitenden Ideen zu ordnen versucht.

sachen der Geschichte an. Sie zeigen die geschichtliche Wirklichkeit zuletzt als das göttliche, in Zwecken geordnete Ganze. Aber ohne kritische Begründung, ohne jegliches Zögern schließt Herder auf Grund der Entwicklungslinie einer sichtbaren auf das Bestehen einer unsichtbaren Welt, als deren Abschluß das göttliche Wesen erscheint. In seiner Geschichtsphilosophie drückt sich immer sein persönlicher und inniger Glaube aus. Obwohl Herder dogmatische Metaphysik ausdrücklich vermeiden wollte, hat ihn sein rasches Gefühl doch nicht selten dazu verleitet, seinen Glauben als Wissen und sein Gefühl als Kriterium der Wahrheit hinzustellen. Wahrheit und Dichtung, Wissen und Glauben wird in seinen reichen und tiefen Gesichten nicht unterschieden. Die Begründung der geschichtsphilosophischen Ideen aus Analogie der Natur hat den Dualismus von Natur und Geschichte im Humanitätsbegriff nicht gänzlich zu überbrücken vermocht. „Natur und Geist fallen immer auseinander, weil die Natur nicht in den Prinzipien des Geistes gegründet war".[48])

[48]) Kühnemann, Einleitungen zu Herder: S. 142, (Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1891).

2. Kant.

Das tragische Moment in Herders Versuch einer Geschichtsphilosophie ist also die Unvereinbarkeit des Dichters mit dem Wissenschaftler, der Gegensatz seiner intuitiv schauenden zur diskursiv logischen Betrachtungsweise. Herder ist im Recht, wenn er geringschätzig auf jene Wagner-Naturen blickt, die schülerhaft den toten Buchstaben über den Geist stellen wollen und terminologische Geschicklichkeit mit lebendiger philosophischer Wissenschaft verwechseln. Durch sein schauendes Verstehen hat er der Erkenntnis in der Welt der Geschichte neue Gebiete seelischer Wirklichkeit erschlossen und in dieser Hinsicht Unvergängliches geschaffen. Dennoch bedurfte seine Geschichtsphilosophie sachlich einer Ergänzung durch logisch-kritische Untersuchungen. Die Fundierung seiner so lebensvoll geschauten Bilder wurde auch, wenngleich verhängnisvoll für sein persönliches Geschick, bald unternommen. Seiner Metaphysik der Geschichte trat die Erkenntnistheorie seines eigenen ehemaligen Lehrers und Freundes entgegen durch die Kritik von Immanuel Kant.

Kant erklärt: Herder habe wohl unter Geschichtsphilosophie etwas ganz anderes gemeint, als man gewöhnlich unter diesem Namen versteht, „nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender, viel umfassender Blick, eine in Auffindung von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauch derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkeler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuten lassen, als kalte Beurteilung wohl geradezu in denselben antreffen würde“.[1]) Es wäre zu wünschen, so schließt diese Rezension des ersten Teils der „Ideen“, daß Herder bei Fortsetzung seines Werkes seinem lebhaften Genie einigen Zwang auferlegen möchte, daß er „nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemutmaßte, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sei durch Metaphysik, oder durch Gefühle, beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurf ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens“[2]) geleitet werden möge.

---

[1]) Kant, Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Akademie-Ausgabe, Bd. 8. S. 45.

[2]) Kant, a. a. O. S. 55.

Kant selbst hatte bereits, kurz vor dem Erscheinen dieser Rezension, eine kleine Schrift herausgegeben, die er als „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" bezeichnete. Die „logische Pünktlichkeit der Begriffe" hat er besonders und in systematischer Folge in seinen drei Hauptwerken geschaffen, die sich mit der „Kritik der Vernunft" befassen. Immer erscheint hierbei als der entscheidende Gegensatz zu Herder seine Methode. Die Art derselben möge zunächst erörtert werden, um dadurch das Verständnis von Kants Geschichtsphilosophie vorzubereiten.

Das Neue seines methodischen Gedankens vergleicht Kant selbst mit der Tat des Kopernikus. Was dieser auf dem Gebiet der Naturwissenschaft unternahm, will Kant für die Erkenntnis überhaupt leisten. Weil die Annahme, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, die Philosophie immer in unlösbare Schwierigkeiten verwickelte, will Kant von der Hypothesis ausgehen: „Die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten.[3]) „Die Sonne im Falle Kants ist die Vernunft, ist das Erkennen".[4]) Vom Geist aus will Kant die Welt verstehen, wie man bisher von den Dingen der Welt aus die Gebilde des Geistes vergeblich zu erklären suchte.

Von Geist und Gegenstand ist hier die Rede; denn das Erkennen, das alle Betätigungsweisen des Geistes umspannt, setzt notwendig etwas voraus, was erkannt werden soll. Soll Erkenntnis im Gegensatz zum Fluß der persönlichen und zufälligen Erfahrungen das Allgemeine und Notwendige bedeuten, so muß es auf eine Wirklichkeit bezogen sein, die für alles mögliche Erkennen denselben Gegenstand darstellt. Das „Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden."[5]) Dieses Objektbewußtsein ist freilich ein Postulat, aber eine letzte notwendige Voraussetzung, ohne die eine Möglichkeit des Erkennens und damit die Möglichkeit einer Wissenschaft nicht denkbar wäre. Die Annahme einer dem Geist gegenüberstehenden objektiven Welt ist die Grundannahme unseres Wirklichkeitsbewußtseins und der Ausgangspunkt zum Verständnis der Kantischen Philosophie.

Als Grundwissenschaft hat es die Philosophie nicht mit den besonderen Gegenständen, sondern mit dem Gedanken der Gegenständlichkeit überhaupt zu tun. Alle Wirklichkeit hat keine andere Möglichkeit, für den Menschen erkennbar zu sein, als in der Gestalt des Gedankens. Der Gedanke der Gegenständlich-

---

[3]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: Vorrede zur 2. Ausgabe, B. XVI („Reclam-Ausgabe").

[4]) Kühnemann, Aus dem Weltreich deutschen Geistes: S. 55 (Kap. „Leben und Wissenschaft").

[5]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: B. XXXIX, Anmerkung.

keit überhaupt, der jeder besonderen Gestalt von Gegenständlichkeit zugrundeliegt, soll als der Gedanke der Erkenntnis aus sich selber, aus seinen notwendigen geistigen Bedingungen gerechtfertigt werden. Die besonderen Gestalten von Gegenständlichkeit, wie die Gedanken von Natur, Sittlichkeit und Gott, sind dann ebenso in die Begriffe auseinanderzulegen, die sie gründen. Auf diesem logisch- analytischen Wege soll jeder Gedankeninhalt als ein Problem betrachtet, nach seinen Möglichkeiten und der Art seiner Geltung erwiesen sowie in seinen Grenzen aufgezeigt werden. So ist Philosophie nicht Erkenntnis der Dinge, sondern Begreifen des erkennenden Geistes in allen seinen Möglichkeiten. „An die Stelle der Welterkenntnis tritt die Selbsterkenntnis des erkennenden Geistes".[6]) Daß Kant für jeden Denkinhalt seine gegenständliche Geltung bestimmt, ist seine große Tat, ist das Werk seiner neuen, der kritischen Methode.

Nach dieser Methode soll in der Geschichtsphilosophie Kants der Menschheitsgedanke in der Möglichkeit seiner Bedingungen erwiesen werden. Das Erkennen im Sinn des Geschichtlichen wird in seinen Notwendigkeiten und Gewißheiten begründet. Kant hat seine Geschichtsidee folgendermaßen kurz bezeichnet: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen derselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben wird entdecken können; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können".[7]) Drei entscheidende Gedanken bedürfen danach vor allem der kritischen Erörterung: 1. daß die menschlichen Handlungen naturgesetzlich bestimmt seien; 2. daß die naturgesetzlich bestimmten Handlungen nur Erscheinungen der Freiheit des Willens bedeuten; 3. daß die Geschichte im ganzen als ein gesetzmäßiger Prozeß wird erkannt werden können. Im Wesen und Verhältnis von Natur und Freiheit und in der Verknüpfung beider Gegenstandsgebiete in einer höheren Synthese

---

[6]) Kühnemann, Kant: 2. Teil: „Das Werk Kants und der europäische Gedanke", S. 65 (Becksche Verlagsbuchhandlung, München, 1924).

[7]) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe, S. 17.

wird nach diesen vorausweisenden Sätzen Kants gemäß seiner kritischen Methode das Problem des Menschen zu lösen sein.

Als Naturbegebenheit ist die menschliche Handlung das, was von ihr in die Sinne fällt. Denn die Natur ist die Gegenständlichkeit der Erfahrung. Da ihre einzige Erlebnisweise die Empfindung ist, erscheint die menschliche Handlung, soweit sie eine Erfahrungstatsache ist, letztlich als etwas Irrationales. Doch Kants Methode ist nicht Psychologie, sondern Logik. Er will nicht zeigen, wie die Erfahrung entsteht, sondern „was in ihr liegt".[8]) Er sucht nicht die „quaestio facti", sondern die „quaestio iuris".[9]) Der Naturgedanke hat Allgemeingültigkeit nicht als ein Empfindungschaos, sondern als die notwendige Gesetzmäßigkeit aller Erfahrungsinhalte. In der Erfahrung liegt das Geordnetsein der gegebenen Empfindungsinhalte in ihrem Mit- und Nacheinander nach Raum und Zeit, die darum bei Kant als Anschauungsformen bezeichnet werden. Erfahrungserkenntnis setzt weiter voraus jene notwendigen Grundbegriffe des Verstandes, die die Mannigfaltigkeit der Anschauung als eine Einheit begrifflicher Notwendigkeiten gegenständlich erkennbar machen. „Anschauungen und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus."[10]) Die Anschauungs- und Verstandesformen konstituieren den Naturgedanken als die eine große Dieselbigkeit und Gegenständlichkeit des Daseins, zu welcher auch die menschlichen Handlungen als mögliche Wahrnehmbarkeiten gehören.

Der wichtigste der Grund- oder Stammbegriffe des Verstandes, die, von Kant auch Kategorien genannt, das menschliche Tun im Sinne des Naturgeschehens verständlich machen, ist die Kausalität. Als Grundsatz der Zeitfolge besagt sie: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung".[11]) Dieser in der objektiven Form der mathematisch geordneten Zeitfolge gedachte durchgängige Zusammenhang von Bedingungen und Bedingtem ist weder eine Vernunftnotwendigkeit aus reinen Begriffen noch eine empirische Gegebenheit. Die Kategorie der Kausalität ist vielmehr eine jener konstitutiven Notwendigkeiten des Naturgedankens selber, der unabhängig von der Erfahrung (a priori) seine Geltung hat, aber stets auf die Erfahrung bezogen bleibt. Nur durch diese Gesetzmäßigkeit der Zeitfolge gibt es eine objektive Zeit und nur durch sie Natur und Erfahrung. Unter diesen kritisch auf die Welt des Erfahrbaren eingeschränkten Naturbegriff, der zu dem schwärmerischen Liebesbegriff Her-

---

[8]) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik: S. 62 (6. Aufl. der Ausgabe von Vorländer, Verlag Meiner, Leipzig, 1920).

[9]) Kant, Ueber die Fortschritte der Metaphysik: Bd. 5, der Ausgabe von Vorländer, 2. Abtlg. S. 101. (Verlag Meiner, Leipzig, 1921).

[10]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 50.

[11]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: B. 233.

ders in so starkem Gegensatz steht, stellt Kant die menschliche Handlung als Naturbegebenheit. Als solche untersteht sie gleich jedem anderen Naturereignis völlig dem Gesetz derNaturkausalität, dessen Durchbrechung die Einheit des Naturgedankens zerstören würde und deshalb wissenschaftlich unmöglich ist. „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte".[12])

Wie verhält es sich dann mit der Möglichkeit der Freiheit? Sie ist unmöglich, wenn der Mensch lediglich ein sensibles Wesen ist. Dennoch behauptet Kant, „daß der Mensch frei sei".[12]) Er verneint, daß die menschlichen Handlungen nur aus sinnlich Bedingtem hervorgehen, daß es nur die sinnlichen Triebe und Leidenschaften, nur „Hunger und Liebe" seien, was die Welt im Innersten zusammenhält. Er verficht, daß die menschlichen Handlungen unabhängig von der Naturkausalität, aus Unbedingtem zugleich verursacht würden. Kaum scheint ein Beweis für die Thesis möglich, daß zur Erklärung menschlichen Handelns noch eine Kausalität durch Freiheit notwendig anzunehmen sei. Mit gewichtigen Gründen steht die Antithesis entgegen, daß alles in der Welt lediglich nach Naturgesetzen geschieht. Die idealistische und naturalistische Gedankenrichtung scheinen sich mit den Begriffen von Freiheit und Naturkausalität in einem ausschließenden Gegensatz zu befinden. Die Diskrepanz, die Abweichung beider Standpunkte, scheint unüberbrückbar zu sein.

Kant rettet den Bgriff der Freiheit, indem er die Zwiespältigkeit genannter Beweise als dialektischen Schein erweist. Die Transzendentalphilosophie selber, die die Erfahrung auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zurückführt, rettet kritisch die Freiheit. Ist nämlich Natur die Wirklichkeit nur unter den nachgewiesenen Bedingungen der Erfahrbarkeit, ist sie erkennbar nur unter der Bedingtheit menschlicher Wahrnehmungsmöglichkeiten, so kann sie einzig eine Welt von Erscheinungen, d. h. sinnlichen Wahrnehmbarkeiten sein. Widerspruchslos denkbar aber bleibt, daß die sensible Welt — eben als Erscheinung — auf eine intelligible als ihren Grund weise. Es bleibt doch immer vorbehalten, „daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenngleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint".[13]) Eben der-

[12]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 127 (8. Aufl. der Ausgabe von Vorländer, Verlag Meiner, Leipzig, 1922).

[13]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: B.XXVI/XXVII.

selbe Mensch kann also, soweit er sich in sichtbaren Handlungen auswirkt, als Erscheinung (Phänomenon) betrachtet werden und steht als solche im lückenlosen Bedingtheitszusammenhange der Naturnotwendigkeit. Als Ding an sich oder Noumenon kann er jedoch gleichzeitig als frei gedacht werden, ohne daß sich hierbei ein Widerspruch ergäbe. Für die Erkenntnis geschichtlichen Geschehens eröffnet sich an dieser Stelle eine neue, höchst bedeutsame Betrachtungsweise, die den Ursprung der Handlung nicht im sensiblen, sondern im intelligiblen Charakter des Menschen sucht. Die Kantische Erklärung über die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturkausalität lautet: „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt“[14]).

Mit diesen Darlegungen verläßt Kant das Gebiet der sinnlichen Natur, die als erkennbarer Gedanke eine Schöpfung des Verstandes ist. Er betritt das Reich des Uebersinnlichen, der Metaphysik, das gegenüber allem Bedingten der Natur als das Unbedingte anzusehen ist. Das Erkennen kommt zur Ganzheit des Begreifens erst im Erfassen der Totalität der Bedingungen für das Bedingte, das der Gegenstand der theoretischen Erkenntnis ist. Das aber ist das Ding an sich, das Unbedingte. „Das, was uns notwendig über die Grenzen der Erfahrung und aller Erscheinung hinauszugehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt.“[15]) Der intelligible Charakter ist das Leben des Menschen aus dem Uebersinnlichen, dem Unbedingten, welches nicht der sinnliche Verstand, sondern nur die Vernunft in reinen Gedanken erfassen kann. Kant nennt solch einen „Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“,[16]) nach dem durch Platon in der philosophischen Sprache zur höchsten Bedeutung erhobenen Namen eine Idee. Die Ideen sind Begriffe von unbedingten Gültigkeiten, wie die Kategorien Begriffe des anschaulich Bedingten bleiben. Die Freiheit ist jene Idee, welche die Einschränkung auf die Erfahrungs-

[14]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 538.
[15]) Kant, a. a. O.; B. XX.
[16]) Kant, a. a. O.: A. 327.

erkenntnis deutlich macht und damit einen Grenzbegriff der Naturerkenntnis darstellt. Eine Handlung, die nicht aus Naturkausalität bedingt ist, sondern aus dem Unbedingten entspringt, ist eben dadurch als frei von der Naturkausalität gedacht.

Wie die Aufstellung des Freiheitsbegriffs als Vernunftnotwendigkeit beweist, vernichtet Kant also nicht die Metaphysik. Aber er begrenzt kritisch — und das ist seine geniale Tat — ihre Geltung. In demütiger Selbstbescheidung weiß Kant, daß dem Menschen nicht jene letzte intuitive Schau verliehen ist, die ein Erfassen der Allheit und Ganzheit der Wirklichkeit notwendig voraussetzen muß. Menschliches Wissen ist und bleibt Stückwerk und beschränkt in die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit. Soweit die Freiheit als transzendentale Idee, d. h. im begrifflichen Verstehen der Wirklichkeit in Frage kommt, bleibt ihr unmittelbares Erfassen dem Menschen versagt; sie bleibt in diesem Sinne unerkennbar. Das Ganze der Erscheinung in seiner kausalen Verbundenheit zu erfassen, ist dem diskursiven Verstand nicht möglich, ist dem Menschen daher eine unlösbare Aufgabe. Die Freiheit ist ihm nicht im Sinne des Naturseins gegeben, sondern als Ziel seines Bemühens aufgegeben. So bleibt die Freiheit in theoretischer Hinsicht eine Maxime, ein subjektiver, ein im Forschen entworfener und leitender, nicht in den Dingen gegebener Gesichtspunkt der Betrachtung. „Die Aufgabe bedeutet eine Auffassungsweise der Betrachtung, eine regulative Maxime, die uns gebietet, im empirischen Fortgang der Erfahrung keinen Stillstand und keine Grenzen zu kennen, sondern — genau im Sinne des Goethischen Spruchs — ins Unendliche zu schreiten, indem wir im Endlichen nach allen Seiten gehen".[17])

Trotz dieser Begrenzung ihres Geltungswertes ist die transzendentale Idee der Freiheit dennoch von größter positiver Bedeutung. Die Ideen sind „für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich", sondern leiten den Verstand „in der Betrachtung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit", um dadurch, „wiewohl er sie nie erreichen kann, die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern".[18]) Die Idee der Freiheit ist der Leitfaden, der zum tiefsten Eindringen in das Menschheitsproblem führt. Als Aufgabe der Menschheit läßt sie zum ersten Male den eigentlich geschichtlichen Charakter des Menschen sehen. Die Generationen erscheinen als die kontinuierliche Kette einer durch alle Zeiten tätigen Arbeits- und Forschungsgemeinschaft, endlos bemüht, das Ziel der Idee zu erreichen. Mit dem Fortschritt vom Verstandesbegriff der Kausalität zum Vernunftbegriff der Freiheit vollzieht Kant den entscheidenden Uebergang von der Natur zur Geschichte, vom sensiblen zum intelligiblen Charakter des Men-

[17]) Kühnemann, Kant: Teil 2, S. 258.

[18]) Kant, Kritik der Urteilskraft: S. 1/2, (Reclam-Ausgabe).

schen, von der Zeitlichkeit sinnlicher Bedingtheiten zur Zeitlosigkeit des Uebersinnlichen und Unbedingten.

Kant erweitert den Begriff der Wirklichkeit, indem er fortan die Natur nicht nur im Sinne ihres Seins, sondern zugleich nach ihrer Gestaltung durch die menschliche Tat betrachtet. Vom Wahrheitsgedanken wendet er sich zum Sittlichkeitsgedanken, von der Kritik der spekulativen zu der der praktischen Vernunft. Es gilt, kritisch zu untersuchen, ob der Begriff der Freiheit, der als transzendentale Idee lediglich eine Denkbarkeit bedeutete, vielleicht als praktische Idee, als Gedanke einer das Handeln bestimmenden allgemeingültigen Verbindlichkeit Realität gewinnen kann.

Das Verfahren Kants stellt ihn in den stärksten Gegensatz zu Herder. Dieser behauptete, noch im Geiste des Eudämonismus der Aufklärungszeit, daß die Glückseligkeit der einzelnen Menschen und Völker der Zweck der Geschichte sei. Eine solche Auffassung erweist sich durch Kants Kritik des Eudämonismus als unmöglich. Wäre Glückseligkeit wirklich das Ziel des Menschen, so könnte irgendeine von der Zivilisation abgeschlossene Insel durch alle Zeiten hindurch ebenso gut „mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen“[19]) sein. Wohl erkennt Kant an, „daß glücklich zu sein, notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“ sei.[20]) Aber er weist nach, daß in dem auf bestimmte Objekte gerichteten Begehren der einzelnen eine Grundlage für eine Ethik, für eine allgemeinverbindliche Sittlichkeit nicht gefunden werden kann. Kant erfaßt mit genialem Blick an dieser Stelle wieder einen jener großen Gedanken, die geradezu eine Umwälzung im philosophischen Denken der Menschheit bedeuten. Wie er die Freiheit im theoretischen Sinn durch die reine Erkenntns in ihrer Möglichkeit bestimmte und damit der Dialektik seiner Zeit entriß, so sichert er nun die praktische Freiheit durch den reinen Willen. Der einzelne Mensch, der erst in der Menschheit eigentlich über das Tier sich erhebt, braucht wie für sein theoretisches so auch für sein sittliches Erkennen eine allgemeingültige Norm. Diese kann nicht in der Zufälligkeit der immer wechselnden Inhalte des Begehrten und nicht in der durch Naturanlagen bedingten Subjektivität der Begehrenden gefunden werden. Zu allen Zeiten waren die Vorstellungen einer äußeren Verwirklichung von Glück und Seligkeit, von Vollkommenheit und Heiligkeit verschieden. „Sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt“,[21]) macht eine Normierung des

[19]) Kant, Rezensionen von Herders Ideen . . . . : S. 65 (Teil 2).

[20]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 31.

[21]) Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; Bd. 8 der Akademie-Ausgabe, S. 298.

Willens nach äußeren, dinglichen Objekten unmöglich. Sie ist nur dann möglich, wenn das Sittengesetz als Ausdruck der allgemeinen Willensnorm nicht die Materie, sondern allein die Form des Handelns betrifft, wenn dasselbe nicht eine auf das „Prinzip der Selbstliebe“[22]) begründete empirische Klugheitsregel des Glückverlangens darstellt, sondern eine auf die Pflicht, auf die „Achtung fürs Gesetz“[23]) basierte allgemeine Forderung des Sollens. Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben. Es ist ja dies praktische Gesetz, das als die allgemeine Form der Sittlichkeit bei allen wechselnden Inhalten als ewig dieselbe gültig bleibt und als das unbedingte Sollen über dem menschlichen Leben steht, das Kant in die berühmte Formel des kategorischen Imperativs faßt:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“[24])

So ist es also eine unbedingte Idee, die zum Grunde der Handlung wird, die, demnach dem sensiblen Charakter der Sinnenwelt angehörig, ihrem intelligiblen Charakter nach diese Verursachung im Unbedingten der Freiheit erhält. In der sittlichen Tat findet also die Freiheit ihre Realität, indem sie bewegende Kraft für das sittliche Wollen wird. Soweit sich der Mensch durch die unbedingte Idee des Gesetzes in seinem Handeln selbst bestimmt, nur soweit ist er frei. Der durch die unbedingte Idee des Gesetzes allein bestimmte Wille ist der reine Wille. Der reine Wille allein macht die Tat und Handlung sittlich. Die praktische Freiheit ist „die Beschaffenheit des Willens, wodurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist“.[25]) Nur in der Tat des Sittlichen erfährt der Mensch seine Freiheit. „Nicht der Zweck heiligt im Sittlichen die Handlung als ihr Mittel,“ sondern „das Sittliche ist ein Selbstwert, der seine Begründung in sich selber trägt“[26]). Denn die Freiheit als die Richtung unserer Taten auf das Reich der unbedingten Ideen im Wahren und Guten bedeutet die Bestimmung nicht von außen (Heteronomie), sondern die Selbstbestimmung durch den Beweggrund des Gesetzes (Autonomie). Die Kopernikanische Wendung, die Kant im Ethischen vollzog, ist die von der Erfolgs- zur Gesinnungsethik.

Der formende Grundgedanke der Kantischen Geschichtsphilosophie — die Idee der Freiheit als eine Kausalität durch reine Vernunft — ist damit in ihrer theoretischen und praktischen Geltung bestimmt. Es handelt sich nun darum, sie in ihrer Wir-

---

[22]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 33.

[23]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: S. 18, (6. Aufl. Verl. Meiner, Leipzig, 1925).

[24]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 39.

[25]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: S. 67.

[26]) Kühnemann, Kant: Teil 2, S. 340.

kung aufzuweisen, in der sie Geschichte bildet, indem sie den sittlichen Gegenstand der Menschheit erst erschafft.

Der einzelne, der im mundus sensibilis als eine Person gilt, mit der man zählt und rechnet, soll im mundus intelligibilis ein Glied der Menschheit sein und wird es, indem er das Sittengesetz als einzigen Beweggrund seines Handelns für unverletzlich heilig hält. „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein“[27]). In jedem ist jedoch die Menschheit in einer einzigen und ursprünglich bestimmten Weise angelegt. Indem der Mensch „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen“ ist, indem er gebunden bleibt, nach „seinem eigenen, dem Naturzweck nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln,“[28]) ist er in der Eigenart persönlichen Strebens ein Glied der Menschheit. In jeder an sich indifferenten Person entfaltet sich eine bestimmte Gestaltung des Menschheitsgedankens. Im unablässigen Streben über seine bloße Natürlichkeit hinaus zur höheren Bestimmung im intelligiblen Reich der Menschheit wird die Person zur Persönlichkeit. Persönlichkeit sein heißt seine eigene Gestalt des Menschheitsgedankens sein. Erst in seiner Persönlichkeit ist der einzelne ein Bürger der intelligiblen Welt. Was den Menschen über seine Tierheit erhebt, „ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört“.[29])

Die Idee der Persönlichkeit stellt uns nicht nur die Erhabenheit unserer Bestimmung vor Augen, sie läßt uns auch „den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken“.[30]) Die Autonomie der Persönlichkeit bedeutet nicht sowohl einen großen Vorzug als vielmehr die heilige Verantwortung, die den Menschheitsgedanken schafft. Diese Verantwortung drückt den Menschen seit jenem Tage, da seine Geschichte begann, da er „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“[31]) trat, aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelband

---

[27]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 112.

[28]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: S. 58.

[29]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 112.

[30]) Kant, a. a. O. S. 113.

[31]) Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe, S. 115.

des Instinkts in die Leitung durch Vernunft".[32]) Das Verantwortungsgefühl hält sich im Bewußtsein der mehr oder minder großen Kluft zwischen unserem Können und Sollen an „die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen"[33]). Wie das Naturgesetz im Experiment, so muß sich das moralische Gesetz im Gewissen bewähren. Das Gewissen ist das praktische Wissen im Sokratischen Sinn, das uns das intelligible Gebot der Freiheit und in ihm den Sinn der geschichtlichen Welt aufschließt. „Alles rechte Leben muß im Wissen ruhen und seine Sicherheit haben in der Selbst-Rechenschaft,"[34]) so lehrte schon des Sokrates Tun. „Alles, was nicht aus Ueberzeugung geschieht, ist Sünde", so lautet ein christlicher Grundsatz, den wir im Römerbriefe des Apostels Paulus ausgesprochen finden.[35]) An Stelle der Sittlichkeit aus Gewohnheit, die nach dem Trägheitsgesetz der Natur im Menschen immer wieder zu sehr die Oberhand gewinnt, setzt Kant nun in kritischer Begründung als einzig wahre die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Das eigene Gewissen ist und bleibt die letzte Instanz, die über den sittlichen Wert der persönlichen Handlung entscheidet.

Die Idee der Menschheit ist das Ziel des Menschen, das im Unendlichen liegt. Die volle Entwicklung der Menschheitsanlagen ist daher nur im unendlichen Fluß der Zeiten möglich. Während im Tier alle Anlagen während seiner Lebenszeit zur vollen Entwicklung gelangen, reicht also das einzelne Menschenleben nicht aus, um das intelligible Menschheitsziel zu erreichen. Die Vernunft wirkt nicht mit der Sicherheit und Schnelligkeit des tierischen Instinkts, der auch den Menschen sicherer zum Ziele führen würde, wenn sein eigentlicher Zweck bloß seine Erhaltung und sein Wohlergehen, mit einem Worte, seine Glückseligkeit wäre. Die Vernunft als Leitung nach Ideen kommt spät zur Entwicklung und führt nur durch vieles Schwanken in ständiger Entwicklung allmählich fort, dafür aber weit über das Instinkt-

---

[32]) An dieser Stelle wird Kants anthropologischer Dualismus in seinem Ursprung deutlich. Die ursprüngliche Einheit der menschlichen Natur spannt sich in die beiden Seiten seines sinnlich-übersinnlichen Wesens auseinander, um zu einer höheren Einheitsform wieder zusammenzustreben.

[33]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft: S. 126.

[34]) Kühnemann, Kant: Teil 1, „Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken", S. 6.

[35]) In diesem auf die Gesinnungsethik hindeutenden Sinn heißt es bei Thomas v. Aquin: „Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione sive recta sive errante, semper est mala". (Sum. th.: I, 2; qu. 19; art. 5.) — Vergl. Messer „Autorität der Gemeinschaft und Gewissen des Einzelnen": Philosophie und Leben, 3. Jahrgang (1927), S. 89 ff. — Im Abschnitt über intuitive Moral spricht über dieselbe Frage Wittmann in seiner „Ethik": S. 114. (Verl. Kösel und Pustet, München, 1923).

hafte hinaus ihrem geistigen Ziele zu. Deshalb können sich am Menschen als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden „diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln."[36]) So entspringt der Geschichtsgedanke, und zum wahren Träger des geschichtlichen Lebens wird die Gemeinschaft. Die Gemeinschaftsbildungen sind die eigentlichen Gestaltungen praktischer Freiheit.

„Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird"[37]). Der Antagonismus der Anlagen ist der Widerstreit von Egoismus und Altruismus, von Selbstbehauptung und Gemeinschaftszweck, die ungesellige Geselligkeit der Menschen. Der Streit der Gegensätze erhält das menschliche Leben. Der Kampf ist wirklich — in Abwandlung des alten Heraklitwortes — der Vater aller geschichtlichen Dinge. In der arkadischen Idylle eines pazifistischen Universums würden wir nicht zu Schäfern, sondern zu Schafen. — Ist damit der rohen Gewalt das Wort geredet? Keineswegs! Wie in jeder Persönlichkeit im Widerstreit der Kräfte das geistige Prinzip herrschen soll, so soll es auch in der menschlichen Gemeinschaft als dem Reich freier Persönlichkeiten sein. Das natürliche Recht der Selbstbehauptung und die Auswirkung der persönlichen Freiheit finden ihre Einschränkung an den gleichen Rechten der anderen. Die sittliche Vernunft, die als Zweck an sich selbst existiert, ist nicht nur subjektives Prinzip der Persönlichkeit, sondern zugleich objektives Prinzip der Gemeinschaft. In der Natur nur ist alles Mittel zum Zweck, in der Menschheit jedoch ist ein jeder zugleich Selbstzweck. Das ergibt erst die entscheidende und inhaltlich erfüllteste Fassung des Sittengesetzes, die es gegen alles bloße Glückseligkeitsstreben abhebt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst".[38])

Damit aber diese unbedingte Forderung, die der letzte Sinn des Rechtes ist, zur Geltung kommt, muß dem Recht die Macht zur Seite stehen. „Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat".[39]) Damit ergibt sich die höchste Aufgabe der Geschichte, mit der der Zustand der Natur in den Zustand des Rechtes aufgehoben wird. Es ist die Bildung „einer allgemein das Recht verwaltenden

[36]) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . .: Bd. 8, S. 18.
[37]) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . . .: Bd. 8, S. 20.
[38]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: S. 54.
[39]) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . . .: Bd. 8, S. 23.

bürgerlichen Gesellschaft“[40]), es ist die Bildung des Staates. Die allgemeine Not, verursacht durch die in ihrer sittlichen Unzulänglichkeit einander widerstreitenden und sich einander aufreibenden Einzelwillen, findet Ziel und Ende in dem Rechtsstaat, in dessen Einheit von Gesetzlichkeit und Macht. Sein „Recht ist die Einschränkung der Freiheit auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“[41]). Wenn aber ein öffentliches Gesetz dem Rechte gemäß ist, wenn es nicht dem Gedanken widerspricht, daß es Ausdruck des Gesamtwillens des Volkes sein kann, dann ist ebenso „die Macht im Staate, die dem Gesetze Effekt gibt,“[42]) eine Notwendigkeit. Denn es ist sittliche Pflicht des Staates, die Erfüllung des Gesetzes nötigenfalls zu erzwingen. Im Begriff des Rechts liegt der Zwang, weil ohne diesen eine Sicherung der äußeren Verbindlichkeit nicht möglich ist.[43]) Die gesetzmäßige Sicherung aller ist das Grundgesetz der bürgerlichen Gesellschaft, das jedem besonderen Gesetze zugrundeliegen muß. Es ist die Verfassung, welche das Verhältnis von Rechten und „Pflichten“ regelt, damit aus dem Naturprinzip der Zerstörung das Kulturprinzip des Aufbaues erwachse. Sie ist die formale Bedingung, unter der die Entwicklung der Freiheit in der Volksgemeinschaft allein möglich ist. „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen: daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann“,[44]) ist eine notwendige Idee, der gegenüber jede konkrete Darstellung nur den Versuch einer Ausführung bedeutet. „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution ist kein leeres Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt“. Eine diesem Ideal („respublica noumenon“) gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung desselben in der Erfahrung („respublica phaenomenon“) und „kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden“, um schließlich „den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten“.[45]) Kants Gedanken über den Volksstaat und das Staatsbürgerrecht führen folgerichtig weiter zu der letzten möglichen Gemeinschaftsbildung im Menschheitsstreben, zum Weltstaat mit einem Weltbürgerrecht. Denn wie die verschiedenartigen Kräfte in der einzelnen Persönlichkeit, wie die verschiedenen Einzelwillen im Staat, so stehen auch die Einzel-

---

[40]) Kant, a. a. O. S. 22.

[41]) Kant, Ueber den Gemeinspruch . . . .: Bd. 8, S. 289/90.

[42]) Kant, Ueber den Gemeinspruch . . . .: Bd. 8, S. 299.

[43]) Vergl. Bauch, Immanuel Kant: S. 357 (3. Aufl. Verlag Gruyter u. Co. Berlin u. Leipzig, 1923).

[44]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 316.

[45]) Kant, Streit der Fakultäten: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe, S. 90/91.

staaten im Weltreich der Menschheit im Widerstreit miteinander. „So wie allseitige Gewalttätigkeit und daraus entspringende Not endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, ... in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten: so muß auch die Not aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider ihren Willen entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten, oder . . . . . sie doch zu einem Zustande zwingen, . . . der ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist".[46]) Um aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, werden die Staaten wie die einzelnen Menschen dahin geführt, daß sie „ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden".[47]) Bei diesem Streben nach immer größeren Staatsverbänden mit immer erweiterten Rechtsgrundlagen muß einzig das Rechtsprinzip Gesichtspunkt des Handelns bleiben, nämlich, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten sein „soll". „So bleibt es auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis".[48]) Auch die politischen Maximen dürfen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Glückseligkeit der Staaten oder Staatsverbände, sondern müssen von dem reinen Begriff der Rechtspflicht ausgehen. Die Macht hat jederzeit das Recht zu schützen, darf es aber nie beugen. „Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden".[49]) „Es gibt also objektiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjektiv . . . . wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient".[50]) So wird auch der Krieg zur Entladung äußerster Spannungszustände zwischen den Völkern stets seine Bedeutung behalten, jedoch bei der fortschreitenden Rechtskultur und dem anwachsenden Gefahrenrisiko immer seltener werden. Der ewige Friede ist nicht ein in der Zeit realisierbarer Zustand, wie ihn moderne Friedensschwärmer erträumen mögen, sondern steht als das zeitlos und darum ewig gültige Ziel vor den Völkern der Menschheit. „So ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele

---

[46]) Kant, Ueber den Gemeinspruch . . . .: Bd. 8, S. 310/11.

[47]) Kant, Zum ewigen Frieden: Bd. 8 d. Akademie-Ausgabe, S. 357.

[48]) Kant, Ueber den Gemeinspruch . . . . .: Bd. 8, S. 313.

[49]) Kant, Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen: Bd. 8 d. Akademie-Ausgabe, S. 429.

[50]) Kant, Zum ewigen Frieden: Bd. 8, S. 379.

(weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt".[51])

Die große Künstlerin Natur selber gibt uns ein Vorbild für unser Streben nach der Idee des ewigen Friedens. Denn aus ihrem mechanischen Lauf leuchtet „sichtbarlich Zweckmäßigkeit" hervor, welche die Zwietracht der Menschen selbst wider ihren Willen zur Eintracht bringt und darum, „als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminierenden Ursache Vorsehung genannt wird".[52]) Wo Kant die höchste Ordnung der Wirklichkeit erfassen will, in der die Gegensätze von Krieg und Frieden, Natur und Kultur, Notwendigkeit und Freiheit in einer letzten Einheit sich lösen, geht er in der „Kritik der Urteilskraft" von dem „vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe", nämlich von dem „Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur"[53]) aus.

Es wäre ungereimt, der Natur in ihren Teilen, nicht aber in ihrem Ganzen Zweckmäßigkeit zugestehen zu wollen. Ob aber die Natur als Ganzes zweckmäßig sei, könnte nur dann entschieden werden, wenn wir ihren Endzweck kennen. Die Zweckmäßigkeit der Natur wird zum vermittelnden Begriff, indem sie so über sich hinausweist und zur Frage des Endzwecks führt. „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf."[54]) Als solcher Endzweck ist der Mensch erkannt, „aber als Noumenon betrachtet"[55]). Als freie Persönlichkeit bestimmt er sich selbst nach dem unbedingten Gesetz

[51]) Kant, Zum ewigen Frieden, S. 386. — Mit Interesse kann man den Versuch einer Verwirklichung von Kants Völkerbundsgedanken in der heutigen Zeit verfolgen. In bezug auf Kants Ausführungen zum „ewigen Frieden" seien die Worte angeführt, mit welchen der deutsche Außenminister Dr. Stresemann, als er in der Ratsversammlung des Völkerbundes zu Genf am 6. März 1929 das Minderheitenproblem verteidigte, derart seine Rede schloß: „Den Frieden auf Ewigkeit zu sichern, ist ein Ideal, dem die Menschen zustreben, ohne daß irgend jemand würde behaupten können, daß die Menschheit dieses Ideal je erreichen wird. Wir können nur alles, was in unseren Kräften steht, dazu tun, um die Voraussetzungen für einen solchen Frieden zu schaffen. Eine dieser Voraussetzungen ist der kulturelle Friede der Völker untereinander, und stärker, als Paragraphen und Bindungen es für die Ewigkeit vermögen, wird der Friede gesichert werden können durch die Ausübung der Gerechtigkeit gegenüber jedem, der für das ihm gegebene Lebensrecht seiner Sprache, seiner Seele und seines Glaubens eintritt". (Siehe Tageszeitungen v. 7. 3. 1929). Die kühle Aufnahme dieser Rede seitens der Vertreter Englands und Frankreichs zeigt, wie wenig Friedensgeist der Friedensbund noch hat.

[52]) Kant, Zum ewigen Frieden, Bd. 8, S. 361/62.

[53]) Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 37 (Reclam-Ausgabe).

[54]) Kant, a. a. O. S. 327.

[55]) Kant, a. a. O. S. 328.

der Moralität und gibt im reinen Willen der Zeitlichkeit der Natur ihren Ewigkeitssinn. Dieses unbedingte Gesetz ist als der Endzweck das Reich der freien Persönlichkeiten, das intelligible Reich der Menschheit. Dieses Reich hat sein Leben in der Anerkennung eines heiligen Gesetzes und Willens als der letzten bewegenden Kraft und des Sinns der Welt. Dieser heilige Wille ist jenes Unbedingte des Absoluten, dessen Erkennbarkeit in reinen Begriffen das tiefste Problem Kants bildet. Im Leben des heiligen Willens wird Gott als die „moralische Weltursache“[56]), als der letzte Sinn der Welt ergriffen. „Die Idee eines moralischen Gesetzgebers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft“[57]). In der sittlichen Freiheit ist die Natur „als das versinnlichte Material der Pflicht“, wie es Fichte treffend bezeichnet, zu einer Welt Gottes vollendet. Die Weltgeschichte ist eine Offenbarung des Göttlichen im Strom des Naturgeschehens. Das Sittengesetz wird als der heilige Wille Gottes angesehen, das Gewissen als göttliche Stimme geachtet. Das Reich der Freien ist in dieser letzten, höchsten Einheit das Reich Gottes. In der sittlichen Tat wissen wir uns Gott verbunden. Religion ist die höchste Erkenntnis im geschichtlichen Leben; Gott als der Herr des Reiches der Freien ist der Sinn der Welt und der Geschichte. „Indem wir in der Tat des Guten eins werden mit der Ordnung des heiligen Willens, leben wir Gott“[58]).

Der Begriff der Freiheit — die einzige der transzendentalen Ideen, welche ihre objektive Realität in der Natur durch ihre in derselben möglichen Wirkung beweist — verknüpft also auch die Idee Gottes mit der Natur. Natur und Geschichte erscheinen in der übergreifenden Einheit einer das All durchwaltenden göttlichen Vorsehung. Freilich überschreitet auch diese Idee die Grenzen alles Erfahrbaren. Gottes Erkenntnis ist im kritischen Sinne Kants nicht Wissen, sondern Glauben, nämlich „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist“[59]). Das Menschheitsproblem Kants umfaßt also wie bei Herder das All der Wirklichkeit, aber bei kritischer Unterscheidung von Physik (Natur) und Metaphysik. So begreift Kant das geschichtliche Leben im Wissen, Tun und Glauben. Die Geschichte ist im sittlichen Handeln des Menschen die Gestaltung der Natur nach dem heiligen Willen des Absoluten. Dies ist menschliche Weisheit, nämlich das unablässige Streben der praktischen Vernunft nach „Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten

---

[56]) Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 347.

[57]) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Bd. 6 der Akademie-Ausgabe, S. 139.

[58]) Kühnemann, Kant: Teil 2, S. 530.

[59]) Kant, Kritik der Urteilskraft: S. 347.

Gut, völlig entsprechenden Maßregeln“[60]). In diesem Sinne ist Geschichte Philosophie; nämlich „das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung“[61]).

Ueberblicken wir Kants Geschichtsphilosophie, nachdem er ihr im Gottesgedanken den umfassendsten Abschluß gegeben hat, so finden wir sein ganzes logisches Gedankengebäude in einem meisterhaft durchgeführten synthetischen Aufbau um den Begriff der Freiheit gefügt. Die Freiheit ist Kant Anfang und Ziel der menschlichen Entwicklung, die wir Geschichte nennen. Was Rationalismus und Empirismus nicht vermochten, hat Kants Kritizismus geleistet und jeder ihrer Bedeutungen ihre Geltung erwiesen. Nachdem Kant in der theoretischen Philosophie nur die widerspruchslose Denkbarkeit der Idee der Freiheit als einer Erhebung über den blossen Mechanismus der Natur erwiesen, hat er sie im sittlichen Tun mit objektivem Gehalt erfüllt und die ewig fortschreitende Entwicklung aufgezeigt, die ihre inhaltliche Erfüllung im unendlichen Streben von Individuum und Gemeinschaft bedeutet. Endlich hat ihn der Freiheitsgedanke zur Idee Gottes geführt, in welcher die Erkenntnis von Natur und Geschichte inbegriffen erscheint. Der Sinn der Geschichte liegt demnach in der Annahme einer Fortentwicklung zur Freiheit, des immer vollkommeneren Gebrauchs, den der Mensch von seiner Vernunftfähigkeit macht, eines unendlichen Fortschritts der menschlichen Gattung. Diese Annahme ist eine Idee, ein moralischer Glaube, eine Notwendigkeit in praktischer Rücksicht, welche die theoretische Wissenschaft nicht, oder wenigstens nicht genügend, beglaubigen kann[62]).

Diese tragenden Begriffe seiner Geschichtsphilosophie hat Kant „in logischer Pünktlichkeit“, so wie er es von Herder verlangte, bestimmt. Er zerstörte das dogmatisch-metaphysische Geschichtswissen Herders, indem er das Wissen der Wahrheit auf die erfahrbare Natur einschränkte und für das metaphysische Gebiet der Geschichte die Gewißheit im sittlichen Tun und moralisch begründeten Glauben fand. Deshalb gelangte Kant auch zu seiner ganz anderen Zielbestimmung der Geschichte und setzte Herders weichlichem Glückseligkeitsverlangen den männlich herben Pflichtbegriff entgegen. Er verlangt vom Menschen, daß er sich nicht mit dem subjektiven Glück in der Anpassung an die Lebensbedingungen seiner Umwelt begnüge, sondern „im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig“[63]) machen soll. Kants Ge-

---

[60]) Kant, Das Ende aller Dinge: Bd. 8 der Akad.-Ausgabe S. 336.

[61]) Kant, Verkündigung des nahen Abschlusses eines ewigen Friedens: Bd. 8 d. Akad.-Ausgabe S. 417.

[62]) Vergl. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte: Kant-Studien 7, S. 12 und 21.

[63]) Kant, Anthropologie: Bd. 7 d. Akad. Ausgabe S. 324.

schichtsphilosophie bedeutet demnach sowohl eine methodische Ergänzung wie eine inhaltliche Bereicherung von Herders genial und tief geschauten Geschichtsbildern.

Kants große und unvergängliche Tat bleibt vor allem die kritische Fragestellung, die ihn die Möglichkeit des Geschichtsgedankens in allen seinen Bedingungen erweisen und in seiner inneren Gewißheit begründen ließ. Vom Geist aus entfaltete er die Idee der Geschichte in ihrem ganzen, lebendigen Reichtum und sah auch ihre „irrationalen Verhältnisse", „die durch keine Annäherung"[64]) erschöpft werden können. Er bleibt weder in der rationalistischen Einseitigkeit hängen, die, wie bei Spinoza, keine anderen Zusammenhänge als nur die der mathematischen Notwendigkeit im Abfließen des Geschehens kennt, noch auch in der empiristischen David Humes, dem nirgends der Durchbruch zu objektiven Geltungen der Ideen gelingt. Kant erwies vielmehr im Gegensatze zu allem Materialismus, daß der durchgängige Zusammenhang von Bedingendem und Bedingtem nicht die einzige Verursachung der Bewegung und Entwicklung in der großen Welt der Wirklichkeit ist, sondern daß der Mensch im Sittlichen sich aus dem Unbedingten des Gesetzes selbst und also frei bestimmt. So wurde erst das Verständnis möglich für die geistige Schöpfertat, welche Geschichte in ihrem Wesen ist. Sie bedeutet im eigentlichen Sinn eine Welt des Wahren, Guten und Schönen, die ihre letzte Einheit im Reiche Gottes findet. Kants Idealismus sieht so in der Geschichte das reiche, unermeßlich quellende Leben jener Wirklichkeit, welche als die des Geistes in seinen verschiedenen Betätigungsweisen auch nur vom Geist in der Ganzheit seiner Inhaltssetzungen erkannt werden kann. Er erfaßt sie im wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Erkennen. Solche Lebensphilosophie, die wir unkritisch schon bei Herder vorfanden, ist typisch deutsche Art. Es ist deutscher Idealismus, der Kants wie Herders Geschichtsphilosophie beseelt.

Man darf sagen, daß sich die Wesensart der Geschichte auch bei Kant in einem so tief wie reich erfaßten, aber kritisch fundierten Begriff der geschichtlichen Zeit verdichtet. Geschichte ist nicht bloße mechanisch sich abwickelnde Zeitfolge, sondern in der Autonomie ihres Willens prägt die Persönlichkeit den endlichen Stoff der Natur nach den unendlich zu erstrebenden Ewigkeitsgedanken der Sittlichkeit. So wird im Reich der Freiheit die Gegenwart nicht von der Vergangenheit beherrscht, wie es im Reich der Natur der Fall ist, sondern von der Zukunft. Der Mensch ist das einzige irdische Geschöpf, dem es verliehen ist, in der Zeit sich selbst die Richtung auf das Ueberzeitliche zu geben. „Geschichte bedeutet den notwendigen Verlauf menschlichen Geschehens in der Zeit, in dem die ewigen Ideen das menschliche Leben mit dem

[64]) Kant, Reflexionen zur Metaphysik: Bd. 13 d. Akad. Ausg. S. 716.

Sinn der Menschheit erfüllen".[65]) Dies ist des Menschen eigene Art und Weise auf Erden zu sein, seine besondere Daseinsform, die Form seiner Zeitlichkeit. In diesem seinem Begriff der geschichtlichen Zeit hat Kant, wie durch seine Geschichtsphilosophie überhaupt, die tiefsten und bis heute noch lange nicht ausgeschöpften Ausführungen und Ansätze zur Lösung des Menschheitsproblems geschaffen. Kants Geschichtsphilosophie ist in ihren Grundgedanken ein unvergänglicher Bestandteil der einen, ewig gültigen Philosophie.

---

[65]) Kühnemann, Kant: Teil 2, S. 698.

3. Hegel.

Wo Kant in der „Architektonik der reinen Vernunft“ von dem System aller philosophischen Erkenntnis spricht, macht er den bedeutsamen Unterschied zwischen subjektiver Philosophie, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist, und der objektiven Philosophie als einer bloßen Idee von einer möglichen Wissenschaft, „die nirgends in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht“.[1]) Daraus wird deutlich, daß auch die Geschichtsphilosophie bei jedem selbständigen wissenschaftlichen Versuch durch den subjektiven Einschlag der Persönlichkeit stets eine neue Gestalt gewinnen muß. So konnte selbst Kants Geschichtsphilosophie teils weiter-, teils umgebildet werden. Aus der klassischen Zeit der Philosophie soll im folgenden die Geschichtsphilosophie nur desjenigen Philosophen noch erörtert werden, der zur größten Bedeutung dadurch gelangte, daß er den Geschichtsgedanken im idealistischen Sinne zu seiner letzten Möglichkeit auszubilden suchte. Dieser Geschichtsphilosoph ist Hegel. Im Tübinger Theologenstift gewann er ein tiefes Verständnis für das Christentum und den Geist des griechischen Volks. Die Stürme der Französischen Revolution ließen ihn die lebendige Macht des Staates spüren. Nach der Befreiung Preußens vom Napoleonischen Joch wirkte er an der Berliner Universität, wo es ihm beschieden war, seine Gedanken in langjähriger Wirksamkeit zur Geltung zu bringen, nicht zuletzt durch seine „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.“

Hegels Philosophie hat wie die Kants ihren Gegenstand in der Vernunft, aber nicht, um sie kritisch in ihren Begriffsnotwendigkeiten zu ergründen, sondern indem er sie mystisch-religiös als den Inbegriff der Gottheit erfaßt. „Gott ist wesentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist“.[2]) Gott als die absolute Idee ist das Höchste der Philosophie. Alles ist durch Gott, alles ist durch die Vernunft oder den Logos. „Gott und Logos sind nur insofern verschieden, als jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eines“.[3])

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 838.

[2]) Hegel, Einleitung in die Religionsphilosophie: 11. Bd. der gesammelten Werke, S. 29. (Verlag Duncker u. Humblot, Berlin, 1832).

[3]) Hegels Theologische Jugendschriften, S. 307, (Verlag Mohr, Tübingen, 1907. Text 4: Der Geist des Christentums und sein Schicksal).

„Gott ist wesentlich im Denken".[4]) Im Denken, das den Menschen vom Tier unterscheidet, wirkt unmittelbar die göttliche Vernunft. Der absolute Geist weiß sich im endlichen Wissen, und der endliche Geist weiß sein Wesen als absoluter Geist. Hegel begreift den Satz des Parmenides, daß Denken und Sein dasselbe seien, im Absoluten. Er erfaßt den Gedanken der Wissenschaft, wonach alle Wissenschaft einen begrifflich auffaßbaren Zusammenhang bildet. Wer die Welt vernünftig zu sehen vermag, den sieht auch sie vernünftig an. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig".[5])

Wenn also die Vernunft die ganze Welt beherrscht, so muß es auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sein. Diese Voraussetzung zugestanden, bedeutet die Geschichte alsdann die Selbstrealisierung der Vernunft, eine ihrer Erscheinungen, eine der besonderen Gestalten, in denen sie sich offenbart. Die Vernunft ist in der Weltgeschichte „sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens",[6]) denn sie ist die Substanz aller Wirklichkeit. Sie ist sich selbst die unendliche Macht; denn sie bedarf nicht fremder Mittel, um sich in der Geschichte gestalten zu können. Sie ist schließlich der absolute Endzweck des natürlichen wie geistigen Universums in der Weltgeschichte.

Die Vernunft umschließt also in der Weltgeschichte Natur und Geist. Die Natur wird in der Weltgeschichte nur relativ auf den Geist betrachtet. Sie kommt lediglich in Betracht, soweit sie als natürliche Bedingung der Weltgeschichte eine Rolle spielt. Der Geist jedoch ist in der Weltgeschichte in seiner konkretesten Wirklichkeit. Er ist das Bei-sich-selbst-sein, Selbstbewußtsein. „Der Geist ist eben dies, sich selbst offenbar zu sein, der Geist versteht und begreift den Geist".[7]) Wenn ich bei mir selbst bin, bin ich nicht abhängig von etwas anderem, bin also frei. Wie die Materie Abhängigkeit bedeutet, so ist das Wesen des Geistes Freiheit.

In der Freiheit des Geistes begründet Hegel seinen Geschichtsgedanken. Denn der Geist ist auf dem Grunde der Vernunft das in der Welt sich selbst verwirklichende und sich selbst erfassende Göttliche. Er ist als subjektiver Geist im einzelnen Menschen, als objektiver Geist in den überpersönlichen Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft wirksam; die rein geistigen Gestaltungen derselben sind Bewußtsein des absoluten Geistes. Solchem Querschnitt seiner Geistesgeschichte entspricht, wenn man es so nennen darf, ein ebenfalls dreigliedriger Längsschnitt

---

[4]) Hegel, Einleitung in die Religionsphilosophie: Bd. 11, S. 75.

[5]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts: S. 14 (Verlag Meiner, Leipzig, 1911).

[6]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: S. 42 (Reclamausgabe).

[7]) Hegel, a. a. O. S. 283.

der Freiheitsentfaltung. Die Orientalen wußten nur, daß einer frei sei und gehorchten dem Despoten. Griechen und Römer erkannten bereits, daß einige frei seien und unterschieden die Klasse der Freien und Unfreien, der Herren und Sklaven. Das Christentum brachte, den Völkern Europas zunächst, endlich die Erkenntnis, daß ein jeder an sich frei sein müsse. So ist der Geist die Idee der Weltgeschichte. Die Weltgeschichte ist der Geist in seinem fortschreitenden Streben, zum immer vollkommeneren Bewußtsein seiner Freiheit und damit zur Wirklichkeit derselben, zu Gott zu gelangen. „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben".[8])

Diese Geschichtsidee Hegels beruht auf Kantischen Ansätzen. Kant hatte kritisch erwiesen, daß im sittlichen Tun die Natur nach geistigen Zielsetzungen gestaltet wird. Hegel bildet den Gedanken Kants um, indem er nicht kritisch vom menschlichen Geist aus, sondern dogmatisch-metaphysisch vom Absoluten aus das geschichtliche Werden betrachtet. Alles Weltgeschehen ist bei Hegel Kommen von und Gehen zu Gott, ganz ähnlich wie in Plotins Emanationssystem. Im Licht der sich wissenden absoluten Idee kann die Welt der Intelligenz und des selbstbewußten Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben sein. Vielmehr hat sich, wenn nun im folgenden die Verwirklichung der Geschichtsidee dargestellt werden soll, aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, „daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur immer eine und dieselbe ist, der aber in dem Weltdasein diese seine eine Natur expliziert".[9])

Bei der Betrachtung der Verwirklichung des Geistes zu seiner Freiheit lautet die erste Frage nach den Mitteln, wodurch sich der Geist zu einer Welt hervorbringt. Wenn die Freiheit als das innere Wesen des Geistes gilt, so sind die Mittel hingegen etwas Aeußerliches, das in der Geschichte Erscheinende. Die Frage, welche Mittel der aus der Vernunft hervorgehende Geist aus sich selbst zu schaffen vermag, um das immanente Ziel der Geschichte, die Realisation der Freiheit zu erreichen, führt in die Erscheinungswelt der Geschichte.

Die Mittel des Weltgeistes, um die Möglichkeit geistiger Freiheit zur Wirklichkeit zu entwickeln, sind vornehmlich die menschlichen Leidenschaften. Hegel versteht darunter nicht Ausartungen des Gefühls ins Ungemessene schlechthin, sondern lediglich die durch die Interessen des Menschen erregten Gefühle der Selbstliebe. Leidenschaften sind in diesem Sinne die subjektive Eigenart des Menschen, die seine besonderen Bedürfnisse und Interessen, die

---

[8]) Hegel, Vorlesungen . . . . .: S. 53.
[9]) Hegel, Vorlesungen . . . . .: S. 43/44.

partikulare Bestimmtheit des Charakters, seinen Egoismus geradezu bedeuten. Sich in seinen eigenen Interessen voll und ganz bewegen, ist das Recht jeder Persönlichkeit. „Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet".[10]) Lust und Liebe sind die Fittiche zu großen Taten. (Goethe) Nichts Großes in der Welt ist ohne Leidenschaft vollbracht worden.

Dadurch wird nun aber der Geschichtsgeist im Menschen, daß in jedem Individuum nicht nur sein partikulares Interesse, sondern auch das, wodurch das Allgemeine in ihm teil hat, wirkt. Der Effekt beweist es: Die Menschen suchen bewußt nur das Ihre, aber ihnen unbewußt und von ihnen ungewollt werden damit ganz andere Zwecke in der Weltgeschichte erreicht. Wie Kant als Beispiel hierfür die Statistik der Ehen, Geburten und Todesfälle anführt, die doch, da der freie Wille der Menschen auf sie so großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu sein scheinen und dennoch nach beständigen Gesetzen geschehen[11]), so erläutert Hegel diesen Leitfaden der Geschichte durch eine Analogie. Wie nämlich bei einem Hausbau die verschiedenen einzelnen Elemente vereinigt einem Zweck dienen, der sie selbst einschränkt in ihren eigenen Zwecken, so dienen in der Weltgeschichte die Leidenschaften der einzelnen Menschen zur Herbeiführung allgemeiner Zwecke, die in das Recht des Individiums schicksalhaft eingreifen. „Dies ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet"[12]). Wir können die Geschichte als eine große Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Individuen und Völker geopfert wird, damit der Endzweck erreicht werde, den uns das dunkle Rad des Schicksals, das wir vom religiösen Gesichtspunkt aus als Vorsehung bezeichnen, zuführt.[13]) Die Erfahrung bestätigt diesen Gedanken überall. Wir erfahren diese gegen das individuelle Glück im Menschenleben wirksame höhere Gewalt als das menschliche Schicksal, als den notwendigen Schmerz alles geschichtlichen Werdens. Denn jede Entwicklung bedingt eine Aufhebung des vorangehenden Zustandes. Das Alte stürzt, um neuem Leben Platz zu machen. Der Mensch gibt sich

---

[10]) Hegel, Vorlesungen . . . . .: S. 57/58.

[11]) Vergl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. 17.

[12]) Hegel, Vorlesungen . . . .: S. 70.

[13]) Eine Stützung dieses Gedankens im Sinne Hegels versucht Reyburn, indem er ausführt: "If we accept the ultimate rationality of the world, we must agree with Hegel that philosophy ought to be cosmocentric and that the highest value is the realisation of a world, and not the selfsatisfaction of a finite part of that world". (Reyburn, Idealism And The Reality of Time: Mind XXII, p. 494).

in der Liebe z. B. einer größten Selbstvernichtung preis und erlangt in der Zeugung neuen Menschenlebens eine größte Selbsterhöhung. Stirb und werde! In diesem Imperativ sieht Hegel die unendliche Idee durch alle Schmerzen des Endlichen walten, das Ewige alles irdische Bemühen durchdringen und im höheren Zweck erheben. So wächst der Mensch mit seinen höheren Zielen.

Der Wert der Persönlichkeit ist demnach verschieden in zweifacher Hinsicht. Nach ihrer Bedeutung für die Weltgeschichte unterscheidet Hegel bloß erhaltende und weltbewegende Persönlichkeiten. Erstere sind die, die streng und fest am Ueberkommenen hängen, als wäre das Leben ein unveränderlicher Zustand. Die historischen Persönlichkeiten dagegen sind stets diejenigen, die nicht ihrem Zeitgeist verfallen bleiben, sondern ihm vorauseilen, indem ihre partikularen Interessen am stärksten den vorwärtstreibenden Absichten des Weltgeistes dienen. Freilich haben diese Heroen der Geschichte auch am meisten von dem Schmerz des Werdens zu tragen. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Wenn man solche Geistesheroen in ihrem Tun beurteilt, so sollte man sie nicht nach der Tagesmoral messen. Die Menschen sollten überhaupt nicht in pharisäischem Hochmut richten. Das eigentliche Urteil liegt beim Weltgeist. Solche weltbewegende Persönlichkeiten haben trotz aller Hindernisse dennoch meist auch eine große Anhängerschaft, weil die übrigen Menschen „die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes“[14]) fühlen, der ihnen im weitergeschrittenen Geist entgegentritt und ihnen selbst ihre noch bewußtlose Innerlichkeit in neuen Seiten zum Bewußtsein bringt. — Ausgenommen von dem Lärm der Weltgeschichte erachtet Hegel allein den inneren Mittelpunkt des Menschen. Wie in der äußeren Weltgeschichte der Erfolg, so gilt hier, wie bei Kant, die Gesinnung als sittlicher Maßstab. Wo Gott in das Herz blickt, hat „die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens“ an und für sich denselben Eigenwert wie die Sittlichkeit einer „ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins“.[15]) Denn der Mensch ist nicht nur Mittel zum Vernunftzweck, sondern in seinem Teilhaben an jenem Vernunftzweck ist er zugleich auch Selbstzweck. „Zweck in ihm selbst nämlich ist der Mensch nur durch das Göttliche, das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft und, insofern sie tätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde“.[16]) Den Wert der Persönlichkeiten hat also Hegel auch nach dem bestimmt, was der Mensch in seiner Freiheit aus dem in ihm selbst angelegten Funken göttlicher Vernunft zu gestalten weiß. Freilich wirken das Individuelle und Ueberpersönliche im Menschen stets zusammen, und die zwei-

[14]) Hegel, Vorlesungen . . . . . S. 67.
[15]) Hegel, a. a. O. S. 75.
[16]) Hegel, a. a. O. S. 71.

fache moralische Betrachtungsweise betrifft immer denselben Menschen; nur die Gesichtspunkte der Beurteilung sind verschieden.

Hegel hat als das Mittel, dessen sich der Weltgeist zur Realisierung seines Begriffs bedient, die „subjektive Seite des Wissens und des Wollens mit ihrer Lebendigkeit, Bewegung und Tätigkeit“[17]) festgestellt. Zur Ausführung seines Zwecks bedarf der Weltgeist aber auch eines Materials. Hinsichtlich der Verwirklichung der Geschichtsidee geht Hegels zweite Frage nach dem Material, in welchem der vernünftige Endzweck ausgeführt wird.

Das Material, in welchem die große welthistorische Leidenschaft die Freiheit zum Bewußtsein ihrer selbst zu bringen sucht, ist zunächst das Subjekt wiederum selbst. Denn „im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz“.[18]) Da aber im Menschen nicht nur die ihn in besonderen Zwecken beschränkenden Leidenschaften wirken, sondern zugleich das Vernünftige mit seinem allgemeinen Endzweck als das wirkliche, substanzielle Leben bewegend ist, muß zur Verwirklichung der Freiheit ein Material in Erscheinung treten, welches als ein Ganzes eine Vereinigung des bloß subjektiven und des allgemeinen vernünftigen Willens bedeutet. „Dies ist der Staat, worin das Individuum seine Freiheit im Wollen der Gemeinschaft hat. Der Staat ist die vorhandene sittliche Einheit des subjektiven und allgemeinen Wollens. „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt“.[19]) Hegels Staat ist die Verwirklichung der sittlichen Idee als der Entfaltung des Göttlichen in der menschlichen Gemeinschaft. Durch den Staat wird nur jene Freiheit beschränkt, welche sich, dem Individuum in seiner Begrenztheit angehörig, als Willkür darstellt. Solche Beschränkung ist jedoch die Bedingung, aus welcher die Befreiung aus dem Naturzustand des Unrechts in den Zustand des Rechts und zwar „durch eine unendliche Vermittelung der Zucht des Wissens und des Wollens“[20]) hervorgeht. Am entschiedendsten von allen Philosophen der klassischen Zeit tritt hier Hegel dem Rationalismus der Aufklärung und ihrer bloß naturrechtlichen Staatsauffassung, wie sie in der Vertragstheorie enthalten ist, entgegen. Er lobt Rousseau, daß er den Willen als Staatsprinzip aufgestellt hat. Er tadelt ihn aber, weil er den allgemeinen Staatswillen, mechanisch gleichsam, aus dem mathematischen Verhältnis der Einzelwillen hervorgehen ließ. „So wird die Vereinigung der einzelnen im

---

17) Hegel, Vorlesungen . . . S. 89.
18) Hegel, a. a. O. S. 76.
19) Hegel, a. a. O. S. 78.
20) Hegel, a. a. O. S. 79.

Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat".[21]) Die Konsequenz sei die Nichtanerkennung des an und für sich seienden Göttlichen und seiner absoluten Majestät. Die Gesetze der Aufklärung, die nur ideenlose Abstraktionen sind, führten zu den furchtbarsten Katastrophen, wie es die Französische Revolution beweist. Nach Hegel kann Freiheit nur da sein, wo sich die Individualität als positiv im göttlichen Wesen weiß. Der Staat muß im letzten Sinne in sich selbst religiöses Leben sein. „Die Prinzipien des Staates müssen als an und für sich geltend betrachtet werden, und sie werden dies nur, insofern sie als Bestimmungen der göttlichen Natur selbst gewußt sind".[22])

Die feste Basis des Staates, das, wodurch das Abstraktum des Staates erst zu Leben und Wirklichkeit kommt, ist die Verfassung. Sie ist die Organisation des Staates, wie sie sich dem Prozeß seines organischen Lebens anpaßt. Damit ist sie selbst ein organisches Gebilde, das mit dem Volksganzen seine fortschreitende Entwicklung hat und künstliche Hemmungen ihrer Evolution nötigenfalls durch Revolutionen auszugleichen weiß. Die beste Verfassung ist demnach jene, die sich der jeweiligen Entwicklungsstufe des Volkes anpaßt und allen seinen Lebensverhältnissen angemessen ist. Als Napoleon den Spaniern eine Verfassung a priori gab, so mußte dieses Vorhaben mißlingen. Das spanische Volk stieß dieses Geschenk als etwas Fremdes von sich, da es in seinem Freiheitsbewußtsein noch nicht so weit fortgeschritten war, daß es zum neuen Recht ein inneres Verhältnis hätte finden können. „Eine Verfassung ist kein bloß Gemachtes; sie ist die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, inwieweit es in einem Volk entwickelt ist".[23])

Die eigentliche Geschichte setzt erst ein in diesem objektiven Geist, der sich im Staat zusammenfaßt und sein Ziel im absoluten Geiste hat. Die objektive Existenz des Staates ist erst „die Grundlage und der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten des Volkslebens",[24]) in denen es sich vollendet. Die Geschichte findet als Tat des Volksgeistes ihre höchsten Gestalten in den rein geistigen Schöpfungen seiner Kultur. Hierzu gehören Religion, Kunst und Philosophie eines Volkes. Die Religion stellt seine subjektive Art des Fühlens und Vorstellens Gottes dar. Die Kunst bringt das Göttliche in der objektiven Form der Anschauung zum Ausdruck. Die Philosophie als der denkende Geist selbst vereinigt in sich die subjektive und objektive Art von Religion und Kunst und ist insofern „die höchste, freieste und weiseste Gestal-

[21]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 197.
[22]) Hegel, Vorlesungen . . . . . S. 92.
[23]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 358.
[24]) Hegel, Vorlesungen . . S. 89.

tung".[25]) Diese Seiten des Volkslebens stellen die letzte und höchste Beziehung des objektiven Geistes zum absoluten dar und können als Religion im weitesten Sinne bezeichnet werden. Denn „die Religion ist die Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist".[26])

Hegel hat also seinem religiös begründeten Staat die höchsten sittlichen Aufgaben gestellt und geht darin weit über Herder hinaus, der den Staat in der Hauptsache noch als den bloßen „Nachtwächterstaat" kannte, dessen Obliegenheit es ist, Leben und Eigentum der Bürger zu schützen. Ja, Hegel faßte das Recht des Staates, die sittlichen Aufgaben durch seine Organe zur Geltung zu bringen, so streng, daß ihm der Vorwurf gemacht worden ist, er habe dessen Omnipotenz und Omnivalens proklamiert. Dieser Vorwurf besteht jedoch nicht zu Recht. Denn Hegels Ausführungen betreffen nur die Idee des Staates, nicht die empirischen Verwirklichungen. Der Staat als Idee aber ist das objektive Gesetz. Im Staat beschränkt die Vernunft jede Willkür und führt zur wahren Freiheit. „Die objektive Freiheit aber, die Gesetze der reellen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens. . . . Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden."[27])

Der bestimmte Volksgeist ist selbst nur ein Individuum, wenn man ihn im Ganzen der Weltgeschichte betrachtet. Hegel kommt damit zu seiner dritten und letzten Frage betreffs der Verwirklichung der Vernunft in der Weltgeschichte. Es ist die nach dem politischen Leben der einzelnen Staaten im Gang der Weltgeschichte, in welchem der absolute Geist zu seiner letzten Verwirklichung mittels der subjektiven menschlichen Leidenschaften im objektiven Material des Staates gelangen kann. Der Gang der Weltgeschichte ist „die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes,"[28]) des Weltgeistes nämlich, dessen Recht über alle besonderen Rechte geht. Die Weltgeschichte ist die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Aeußerlichkeit und Innerlichkeit. Sie ist das Weltgericht, indem sie mit unwiderstehlichem, schicksalhaftem Drang die Entwicklung der Freiheit weiter fördert. So ist die Weltgeschichte „die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt".[29])

---

[25]) Hegel, a .a. O. S. 90.
[26]) Hegel, Einleitung in die Religionsphilosophie, S. 128.
[27]) Hegel, Vorlesungen . . . : S. 563.
[28]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 271.
[29]) Hegel, Vorlesungen . . . .: S. 94.

Der Gang der Weltgeschichte muß also seinem Wesen nach das Gesetz der Vernunft selbst, die Dialektik ihrer Entfaltung sein. Das Denken der Vernunft wird als die unendliche Schöpferkraft gedeutet, die jedes Erreichte wieder in Frage stellt und über jede Frage zu neuen Setzungen trägt, doch so, daß jede Setzung immer neue Formen erschließt. Alles Wirkliche und Lebendige der Geschichte steht unter dieser Gesetzlichkeit der Setzung, die den Gegensatz hervorbringt und im Zusammensatz einen stets neuen Ansatzpunkt findet. Die Dialektik ist bei Hegel nicht mehr wie bei Kant Logik des Scheins, sondern wie bei Platon Logik der Wahrheit. Der Geist fängt in der Weltgeschichte mit seiner unendlichen Möglichkeit an und erscheint dann als ein Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, um zum vollen Licht des Bewußtseins, zu sich selbst zurückzukommen. Es ist dasselbe Gesetz des Dreischritts, das bei Hegel das Ganze der Philosophie in Natur- und Geistesphilosophie und Logik gliedert und den subjektiven, objektiven und absoluten Geist unterscheidet. Im Gegensatz zur Antike ist Hegel aber nicht das Gesetz der Identität, sondern gerade der logische Satz des Widerspruches das Reale. Der Widerstreit ist ihm im Kantischen Sinne des Antagonismus der Kräfte das Leben, „der Impuls des geistigen Lebens in sich selbst",[30]) jene polare Spannkraft des Gedankens, die zu immer höherer Synthese der antithetischen Gegensätze führt. Dieser Rhythmus der Bewegung ist als der ewige Prozeß des Absoluten im Gang der Weltgeschichte expliziert.

Jedes Moment dieses fortschreitenden Prozesses der Weltgeschichte wird dadurch in seiner Wahrheit erfaßt, daß bei aller Mannigfaltigkeit seiner Abwandlungen die Totalität und Einheit des Logos als in jedem Augenblick der Entfaltung vorhanden begriffen wird. Denn die Philosophie lehrt und gewährt die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. „Darauf kommt es dann an, in dem Schein des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, das Immanente, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen".[31]) Hegels dialektischer Prozeß wurzelt im Ewigen, wie er im Zeitlichen erscheint. Hier ist die „Länge der Zeit etwas durchaus Relatives, und der Geist gehört der Ewigkeit an".[32]) Der Geist ist das ewig Gegenwärtige und faßt den ganzen Kreislauf von Stufen, die als vergangene erscheinen, stets in sich. „Alles ist ihr (der Idee des Geistes) in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d. h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich itzt. [. . . Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen. Die

[30]) Hegel, Vorlesungen . . . : S. 99.

[31]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 14.

[32]) Hegel, Vorlesungen . . . .: S. 161.

Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe".[33]) Der dialektische Prozeß des absoluten Geistes in der Weltgeschichte ist, im letzten Grunde verstanden, die Idee der geschichtlichen Zeit. Hegel sieht sie als Spezialfall der ewigen und absoluten Aktualität; sie ist ihm die Wesensform der Weltgeschichte als der „Auslegung des Geistes in der Zeit."[34])

Nach dieser logischen Auffassung der Weltgeschichte ist ihr Anfang da anzusetzen, „wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt".[35]) Wenn die Vernunft nur erst als Möglichkeit unbewußt vorhanden ist, wenn das Sittliche noch ganz im Kreis bloßer Empfindungen liegt, ist keine Geschichte. „Erst im Staate mit dem Bewußtsein von Gesetzen sind klare Taten vorhanden und mit ihnen die Klarheit eines Bewußtseins über sie".[36]) Mit der Staatenbildung erst beginnt die objektive Geschichte. Der Fortgang der Weltgeschichte ist dann niemals Wiederkehr des Gleichen, sondern stete Neuschöpfung vermittels menschlicher Freiheit, die sich selbst immer deutlicher bewußt wird. In diesem Werdegang „hat Hegel die Geschichte aufgefaßt als die Bühne, auf welche die einzelnen Völker treten, um ihr Werk zu leisten, und von der sie wieder abtreten, wenn sie ihr Wesentlichstes geleistet haben, ihren Staat".[37]) Jedes Volk hat seine weltgeschichtliche Stunde. Immer neue Völker treten auf und ergreifen des Lichtes Himmelsfackel, um sie nach Erschöpfung ihrer besonderen Möglichkeiten des Menschheitsgedankens weiterzureichen. Auf der Endstufe der Weltgeschichte, wenn der Geist im Vollbewußtsein seiner Freiheit seine volle Realität erreicht haben wird, werden alle scheinbaren Widersprüche des noch nicht vollendeten Weltgeschehens völlig ausgeglichen und ausgelöscht erscheinen. „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten, — dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der

---

[33]) Hegel, Vorlesungen . . . . S. 125 — Erläuternd führt Hönigswald zu Hegels klassischem Begriff der Idee aus: „Sie ist der Geist, der nie gewesen ist und nie sein wird; denn sie „ist" schlechthin, d. h. sie ist, mit den Worten Hegels, „präsent", also „wesentlich itzt". Sie ist nicht in der Zeit; aber auch nicht außerhalb dieser. denn sie ist ja die Zeit; nicht freilich der bloße Gedanke ihrer Ordnung, nicht nur Newtons „tempus, quod aequabiliter fluit," sondern die Zeit in der Fülle ihrer Gestaltung, die „stehende" Zeit, die Zeit als Ganzheit, d. h. als Ewigkeit". (Hönigswald, Vom Problem der Idee: Logos, Bd. 15, S. 302).

[34]) Hegel, Vorlesungen . . . . S. 117.

[35]) Hegel, a. a. O. S. 101.

[35]) Hegel, Vorlesungen . . . S. 101.

[36]) Hegel, a. a. O. S. 104.

[37]) Windelband, Geschichtsphilosophie: Kant-Studien, Erg.-Heft 38, S. 68.

Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist."[38])

Hegels Geschichtsphilosophie findet also, nach allen diesen Ausführungen, ihre Quellen, gesetzlich wirkenden Kräfte sowie ihr Ziel in der Vernunft, im Logos, in dem alles lebt und sich bewegt. Der Logos ist wirksam in den subjektiven Leidenschaften der Menschen, wie in der objektiven Sittlichkeit des Staats und im schicksalhaft erscheinenden großen Gang der Weltgeschichte. Ueberall und immer ist die Weltgeschichte die Entwicklung der Freiheit des Geistes zu seiner Bewußtheit und damit zu seiner Wirklichkeit im Absoluten. Kants Postulat eines höchsten Wesens ist ihm der denkgewisse Ausgangspunkt. Hegels Geschichtsphilosophie ist ein Prozeß göttlichen Lebens. „Der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst".[39]) Geschichtsphilosophie und Religion sind im letzten Sinne eines; auch die Philosophie ist Gottesdienst. Deshalb faßt Lasson die Grunderkenntnis von Hegels Geschichtsphilosophie mit dessen eigenen Worten wie folgt zusammen: „Im Anfange war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos".[40])

Wenn so Hegel das All aus dem Geist, der Vernunft, dem Göttlichen ableitet, wiederholt er bewußt Herders Art metaphysischer Geschichtsbetrachtung. Mit fast unheimlicher Gewalt sucht er ähnlich Parmenides erkennen zu lassen, daß alles Sein nur Gedanke, alles Wirkliche nur „Teil der unendlichen Teilung, Emanation Gottes"[41]) sei. Sein monistisch begründeter Geschichtsgedanke ist Pantheismuus und Panlogismus zugleich. Indem die Idee alles und alles Idee ist, wird die Natur verklärt. Das Tiefste im Menschen hat kein eigenes Wesen, sondern ist identisch mit dem Göttlichen. Im dialektischen Prozeß, nach welchem die Idee in das Moment ihrer Aeußerlichkeit übergehen müsse, ist die Verbindung von Idee und Wirklichkeit nicht deutlich erwiesen und das Verhältnis von Gott, Natur und Geschichte verschleiert dargestellt. Hegels Versuch, die Entwicklung der Geschichte zu rationalisieren, führt zu Gewaltsamkeiten in der Anwendung auf die konkreten Verhältnisse, die auch irrationale Momente aufweisen. Derartig methodisch begründete Geschichtsphilosophie ist „lediglich Glaube und Entscheidung des Willens, nicht wissen-

[38]) Hegel, Vorlesungen . . . . S. 563.

[39]) Hegel, Einleitung in die Religionsphilosophie, S. 5.

[40]) Hegels Theologische Jugendschriften, S. 306. (Vgl. Lasson, Was heißt Hegelianismus?: Philosophische Vorträge Nr. 11, S. 36).

[41]) Hegels Theologische Jugendschriften, S. 703. (Text 4: Der Geist des Christentums und sein Schicksal).

schaftlicher Beweis".[42]) Der Idealismus Hegels hat wohl die Kantische Denk-Kraft, aber nicht dessen Denk-Demut. Solche Metaphysik der Geschichte ist nicht wie bei Kant kritisch gesichert, sondern, wie sie aus reinem Denken stammt, soll sie aus reinem Denken allein gewiß sein; — sie ist dogmatische Metaphysik.[43])

Andererseits ist Hegels Geschichts- und Weltanschauung, gerade deshalb, weil sie in einer tiefsinnigen Idee begründet liegt, zu neuen und bedeutendsten Erkenntnissen vorgedrungen. Die Ideenköpfe sind ja immer die Bahnbrecher der Wissenschaft gewesen. Auf das bestimmteste hob Hegel die Geschichte gegen die Naturwissenschaft ab. „Gottes Wille kennt kein Warum", so könnte über seine Geschichtsphilosophie geschrieben werden. Die Dialektik der geschichtlichen Entfaltung ist der Gang alles geistigen Forschens und Strebens, ein Prozeß, der von Zweifel und zweifelnder Verneinung zu Bejahung und neuerlichem Zweifel dauernd vorwärts treibt.[44]) Wenn Hegel den Staat als konkrete Gestaltung dieses Prozesses aufweist, so heißt das: zum ersten Male den Staat in seiner vollen Bedeutung sehen und, entgegen der Staatsfremdheit der Aufklärungszeit, in seinen positiven Aufgaben erkennen und begreifen.

Hegel ist nach Herder und Kant der letzte jener großen Philosophen, die in der klassischen Zeit den Geschichtsgedanken gegenüber dem Naturalismus begründet und weitergebildet haben. Wir sahen, wie Herder, obwohl er die bloß natürlichen Bedingungen der Geschichte noch überstark betonte, dennoch den Durchbruch in die Erkenntnis der wahren Geschichtsentwicklung als einer Tat des Geistes gewann. Kants kritisches Forschen ergänzte Herders geniales Schauen und gab dem neuen geistigen Geschichtsgedanken und seiner Eigengesetzlichkeit im Begriff der Freiheit erst seinen wahren Gegenstand. Hegels dialektische Methode konstruierte eine Geschichtsphilosophie aus dem immanenten Gesetze der Vernunft und erfaßte den Staatsbegriff in seiner reichsten und lebendigsten Gestalt.

Neben diesen Unterschieden nach Methode und Ergebnis weist die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit auch gemeinsame Züge von größter Bedeutung auf. Humanität, Freiheit und Logos als die Kernbegriffe der drei großen Träger des Geschichtsgedankens bezeichnen gleicherweise das Prinzip der Entwicklung als den Grundcharakter alles Geschichtlichen. Der Begriff der geschichtlichen Zeit zeigt bei ihnen allen im wesentlichen die gleiche Struktur, und er erfaßt immer als das Entscheidende

---

[42]) Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung: 10. Heft der geschichtl. Abende, S. 45.

[43]) Vgl. Kühnemann, Kant: Teil 1, S. 160.

[44]) Vgl. Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft: S. 140 (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914).

die Eigenart menschlich-geistiger Entfaltung gegenüber aller bloß natürlichen Entwicklung. Das Problem des Menschen wurde von Herder bis Hegel als die unendliche, fortschreitende Entwicklung nach ewigen Ideen, als geistige Tat erkannt. Die Tat aber bedeutet Leben als ewiges Streben, als Streben zur Norm. Der Idealismus der klassischen Zeit ist Philosophie des Lebens, ist Idealismus typisch deutscher Art und überwand den naturalistisch begründeten pazifistischen und kosmopolitischen Universalismus der Aufklärungszeit.[45]) —

An dieser Stelle erscheint es als eine sachlich gebotene Notwendigkeit, eines Mannes zu gedenken, der, obwohl mitten im Rationalismus der Aufklärungszeit stehend, dennoch den mathematisch gefaßten Naturgedanken zuerst verlebendigte und so den deutschen Idealismus in den Gedanken seiner Philosophsie vorbereitete. Dieser Philosoph ist L e i b n i z . Er ist es, der im 17. Jahrhundert den Rationalismus der westlichen Länder nach Deutschland verpflanzte und mit seiner Infinitesimalrechnung den Naturgedanken dynamisch zu erfassen vermochte. Auf dieser Grundlage weiterschreitend, machte er den Entwicklungsgedanken zum Grundgedanken der Welt, welcher ein Jahrhundert später in der klassischen Zeit in so fruchtbarer Weise ausgebildet werden sollte.

In Leibniz spiegeln sich die Philosophen der klassischen Zeit auf ihre eigene Art und Weise wider. Herder nahm den Natur und Geschichte verknüpfenden Entwicklungsgedanken als erster auf und bekannte: „Der Ausdruck Leibniz, daß die Seele ein Spiegel des Weltalls sei, enthält vielleicht eine tiefere Wahrheit, als die man aus ihm zu entwickeln pfleget; denn auch die Kräfte eines Weltalls scheinen in ihr verborgen und sie bedarf nur einer Organisation oder einer Reihe von Organisationen, diese in Tätigkeit und Uebung setzen zu dürfen".[46]) Leibniz wußte im Entwicklungsgedanken Natur und Geschichte auch zu unterscheiden. Hierzu äußert Kant: „Leibniz nannte die Welt, sofern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts acht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur".[47]) Leibnizens infinitesimale Monade ist als der Kern-

---

[45]) Anknüpfend an Bismarcks Worte: „Es gibt nichts Deutscheres als gerade die Entwicklung richtig verstandener preußischer Partikularinteressen" (Denkschrift des Bundestagsgesandten Otto v. Bismarck im März 1858; siehe Poschinger, Preußen im Bundestag, 1851—59; Leipzig 1882, 3. Teil, S. 487 ff), kann man auch sagen: Es gibt für das deutsche Volk keine bessere Erfüllung des allgemeinen Menschheitszwecks der Welt als durch die gewissenhafte und immer vollkommnere Entfaltung seines eigenen, des deutschen Wesens.

[46]) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Buch 5: S. W. S. Bd. 13, S. 199.

[47]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A. 812.

begriff seines Entwicklungsgedankens nicht bloß Materie, Seele und Geist, sondern auch Gott selbst, was besonders Hegel voll begriff. Er erklärt: „Der Begriff der absoluten Monade ist im Leibnizschen System gleichfalls vorhanden als Gott, die Quelle der Existenz und des Wesens der Monaden."[48]) — Aus diesen Zitaten ist umgekehrt Leibnizens Eigenart, in großen Zügen wenigstens, zu erkennen. Zum Beweis dafür, wie tief dieser universellste deutsche Gelehrte als eine der „weltbewegenden" Persönlichkeiten im deutschen Geistesleben wirkte, sei hier eine bezeichnende Stelle aus seiner Monadologie wiedergegeben: „Die Seelen handeln gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungen, Mittel und Zwecke. Die Körper handeln gemäß den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der wirkenden und das der Zweckursachen, stehen in Harmonie untereinander".[49]) Wie also auch „die mathematische Kausalität schließlich doch im Dienste der geschichtlichen Weltentwicklung"[50]) steht und „nicht eine abstrakte Weltformel, sondern eine konkrete, teleologische Weltharmonie die letzte Einheit alles Wirklichen"[50]) bildet, hat Leibniz, weit seiner Zeit damit vorauseilend, bereits gesehen. Seine Ansätze sehen wir in der klassischen Zeit überall weiterwirken. Sein Differential hatte bereits aus der rein mechanischen die dynamische Natur geschaffen, und das Menschenleben war als das Streben im Reich der Gnaden schon im Entwicklungsgedanken geahnt. Die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit erscheint in Wahrheit als Weiterführung des Leibnizianismus; „denn in ihr arbeitet — und wirkt sich in Kant zu seiner größten Tiefe, Klarheit und Weite aus — der idealistische Gedanke, den Leibniz in sie hineingelegt hat."[51])

---

[48]) Hegel, Wissenschaft der Logik: S. 107 (Verlg. Schrag, Nürnberg, 1812).

[49]) Leibniz, § 79 der Monadologie: Bd. 2 seiner Hauptschriften, S. 453/54 (Ausgabe Cassirer, Dürrsche Buchhandlung, Leipzig, 1906).

[50]) Mahnke, Eine neue Monadologie: Kant-Studien, Erg.-Heft Nr. 39, S. 87.

[51]) Kühnemann, Kant: Teil 1, S. 473 (Kap. über Leibniz).

II. Teil.

Der Begriff der geschichtlichen Zeit in der Philosophie der Gegenwart.

Die Geschichtsphilosophie der klassischen Zeit sollte trotz ihrer unvergänglichen Werte nur eine der verschiedenen Episoden im Rahmen der geistigen Gesamtentwicklung bilden. Das Gesetz der dialektischen Bewegung, das Hegel zum Grundgesetz der Welt erklärt hatte, sollte an seinem eigenen philosophischen System in Erscheinung treten; sein Extrem idealistischer Weltanschauung sollte durch ein neues Extrem naturalistischer Denkweise abgelöst werden. Mit der These, daß alles lediglich Erfahrung sei, erhob sich der Positivismus des 19. Jahrhunderts, feierte seine Triumphe im Zeitalter der Technik und verursachte die großen Umwälzungen des sozialen Lebens. Alles seelisch Qualitative sollte im Sinn der herrschenden naturwissenschaftlichen Methode experimentell auf das physisch Quantitative zurückgeführt werden. Dem Geist der Zeit entsprechend, lehrte Comte in Frankreich das Leben der Gesellschaft als einen mathematisch zu erfassenden Gleichgewichtszustand, und in Deutschland war es besonders Marx, welcher alle kulturelle und politische Entwicklung aus ökonomischen Verhältnissen glaubte ableiten zu können. Als Umkehrung der idealistischen trat die materialistische Geschichtsauffassung auf. Nach dem Gesetz der Erhaltung der Energie wurde das Ganze der Welt als eine bloß mechanisch begründete Entwicklungsreihe angesehen. Haeckels „Welträtsel" sind eines der abschreckendsten Beispiele jener „allwissenden" Epoche der materialistisch-monistischen Naturwissenschaft.

Da schon am organischen Leben die physikalischen Erklärungsversuche scheitern mußten, ist seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue geisteswissenschaftliche Richtung philosophischen Denkens als Gegenbewegung entstanden. Ein Humanismus ist erwacht, der die früheren Gegensätze von Idealismus und Realismus in einer höheren Synthese zu überwinden strebt. Die Generationen, die diese neue Zeit tragen, sind in ihrem geistigen Kern reicher gewachsen und treten dem Leben und seinen Formen wohl aufnahmefähiger und mit einer größeren Weite des forschenden Verstehens entgegen. Die vielen Sonderrichtungen der neuesten Philosophie sind ein Zeichen des inneren Reichtums, der nach Klarheit ringt.

Der gemeinsame Grundzug auch der Philosophie der Gegenwart kann jedoch nur „der immer neue Versuch einer Vereinigung positivistisch - realistischer und idealistisch - spekulativer Elemente“[1]) sein. Wieder wie vor einhundert Jahren ist die Geschichtsphilosophie der Schauplatz der geistigen Kämpfe. Aber der Richtungspunkt ist infolge der mehr ausgebildeten Denkmethoden genauer bestimmt. Es ist hauptsächlich der Zeitbegriff, der als die letzte und entscheidende Position von beiden Lagern erkannt und verteidigt wird. Die folgenden Ausführungen sollen nun zeigen, wie der Begriff der geschichtlichen Zeit in der Philosophie der Gegenwart in ihren vorherrschenden Richtungen und deren Hauptvertretern zu immer klarerer Entfaltung gebracht wird. --

---

[1]) Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme: Buch 1, S. 472. (Verlag Mohr, Tübingen, 1922).

1. Bergson.

Die Grundtendenz des geistigen Ringens der Gegenwart, wie sie besonders aus der noch gärenden und sich selbst unklaren Sehnsucht der Jugendlichen spricht, scheint der Trieb zu einer „ganzheitlichen" Erfassung der Wirklichkeit zu sein. Ein großer Teil der heute heranwachsenden Generation zeigt sich der ermüdenden und zersplitternden Analyse der tausend Einzelprobleme überdrüssig und möchte erst gern der großen richtungsweisenden Züge des vollen Lebens habhaft werden. Wie Spranger es schildert, kennzeichnet sich der Grundtrieb dieser geistigen Bewegung als „ein Zurücktasten aus künstlichen und mechanischen Verhältnissen in das ewig quellende Metaphysische".[2]) Man will das Wunder des Menschen nicht mehr wie eine Maschine analysiert und gemessen wissen. „Ueberall beobachten wir das Hingegebensein an den Lebensprozeß, der jeder Formulierung widerstrebt, an die Wahrheit, die in dem „singenden Blute" liegt, an die „schöne, wilde Seele", die sich fürchtet, im Augenblick der Formung zu entfliehen", und an eine Sittlichkeit, die „aus der Seele wächst" und gleichsam noch ganz fließendes Leben ist, das „seines Gesetzes sicher, aber nicht bewußt ist".[2]) Wer dieses geistige Suchen kennt, wird auch für seinen Ausdruck in der Philosophie Verständnis finden. Es ist die sogenannte Lebensphilosophie, die diese Seite des Zeitgeistes formt und als eine der wichtigsten Philosophien der Gegenwart nach dem Gesichtspunkt dieser Arbeit zunächst beurteilt werden soll. Ihren Hauptrepräsentanten finden wir in der Person des Pariser Universitätsprofessors Bergson.

Der Hauptbegriff seiner Lebensphilosophie, das Leben selbst, bedeutet ihm zugleich den Hauptbegriff aller Geschichtsphilosophie. „Wo immer Leben ist, liegt auch ein Buch aus, dem die Zeit sich einschreibt";[3]) und „Leben ist Tendenz".[4]) Die Entfaltung und zeitliche Entwicklung des Lebens in Richtungsbestimmtheit ist die Geschichte. Das Leben als Geschichte hat einen Zielpunkt, nach dem hin es seine Energien fortzupflanzen sucht. Diese Lebensschwungkraft „ist im Grunde ein Verlangen nach

[2]) Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule: S. 3 (2. Aufl. Verlag Teubner, Leipzig und Berlin, 1925).

[3]) Bergson, Schöpferische Entwicklung: S. 23 (Verlg. Diederichs, Jena, 1921).

[4]) Bergson, a. a. O. S. 105.

Schöpfung“[5]), nach Formung immer neuer Gestalten, nach Bildung immer neuer Entwicklungsreihen. Wir fühlen uns von den gleichen Kräften abhängig, die alle Lebensformen durchdringen, und ahnen, daß in ihnen trotz aller Verschiedenheit ein einziger Lebensimpuls, nur vielfach abgewandelt, weiterschwingt. Wir empfinden: die tiefere Ursache der Variationen ist eine „ursprüngliche Lebensschwungkraft (élan vital), die durch Mittlerschaft der entwickelten Organismen, der Bindeglieder der Keime, von Keimgeneration auf Keimgeneration übergeht“.[6])

So ist die Begründung der Zeit von vornherein als das eigentliche Problem herausgestellt. In der Analyse des Zeitbegriffs liegt Bergsons entscheidende philosophische Tat. Die Zeit, die sich als Lebensform in das Buch der Geschichte einschreibt, nennt Bergson Dauer (durée), womit er nicht nach unserem gewöhnlichen Sprachgebrauch einen Beharrungszustand, sondern im Gegenteil einen Entwicklungsprozeß meint. Diese Dauer ist nichts anderes als die hervortretendste Wesensseite jenes das ganze Universum durchziehenden Lebens. Alles Leben auf unserm Planeten verdankt seine Existenz der Sonne, und diese selbst steht in Verbindung mit anderen Systemen von Himmelskörpern. Dieser Faden, der sie dem übrigen Universum verhaftet, ist unendlich fein. „Dennoch ist er es, woran sich die dem Ganzen des Universums immanente Dauer fortpflanzt bis zum winzigsten Teilchen der Welt, darin wir leben;“[7] und je tiefer wir ins Wesen der Zeit eindringen, desto tiefer begreifen wir, „daß Dauer Erfindung, Schöpfung von Formen bedeutet, ununterbrochenes Hervortreiben von absolut Neuem“.[7])

Was Bergson in sich selbst erlebt, findet er als Grund und Wesen des Universums wieder. Wie in ihm selbst Empfindungen und Gefühle drängen, Gedanken wachsen und Taten reifen, so ist die ganze Welt Entfaltung des in ihr liegenden Lebensdranges, das Wachsen einer einmaligen schöpferischen Entwicklung. Wir können das große Leben nur dann erfassen, wenn wir auf unser eigenes lebendiges Wollen die Blicke richten. Derart das Leben und ihren Zeitlauf zu sehen, ist nicht diskursives Buchstabieren, sondern unmittelbares Schauen der Wirklichkeit. Es wird als Erkenntnismethode Intuition genannt. „Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt“.[8]) Sie ist eine „reine (uninteressierte)“ und eine in spezifischem Sinne „unmittelbare (immédiate) Erkenntnis“, eine Rückkehr zu der ursprünglichen

---

[5]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 255.

[6]) Bergson, a. a. O., S. 93.

[7]) Bergson, a. a. O., S. 17.

[8]) Bergson, Einführung in die Metaphysik: S. 4. (Verl. Diederichs, Jena, 1909).

Gesamtheit der Gegebenheiten.[9]) Man muß sich gewöhnen, das Sein mittels der Intuition unmittelbar zu erfassen. „Dann enthüllt sich uns das Absolute in nächster Nähe, ja in gewissem Sinne in uns. Es ist psychologischen Wesens, nicht mathematischer oder logischer Art. Es lebt mit uns. Wie wir, nur in unendlich konzentrierterer, in sich gesammelterer Form, ist es Dauer".[10])

Die Geschichte als das Leben, der geschichtliche Zeitbegriff als die Form der dauernden Entwicklung dieses Lebens und die Methode der Intuition als das lebendige Sichhineinversenken in Leben und Dauer bezeichnen im Sinne Bergsons immer dasselbe ewige Werden, dieselbe das All durchwaltende schöpferische Entwicklung. Diese hier in großen Zügen abgeleiteten Hauptbegriffe von Bergsons Geschichtsphilosophie werden genauer deutlich werden, wenn nunmehr die verschiedenen Abstufungen des Lebens und damit die wechselnden Konzentrationsgrade der Dauer betrachtet werden sollen.

Den gesteigertsten Grad des Lebens bezeichnete Bergson bereits als das Absolute, wie es sich bei der intuitiven, statischen Anschauung des Realen als wesensverwandt aufdrängt. Als äußerste Aktivität im Weben und Schaffen des Universums nennt er die absolute Seinsrealität Gott. Er folgert so: Wie sich die Nebelflecken im Sternenmeer auf dem Wege der Verdichtung zeigen, vollzieht sich überall die gleiche Art von entwerdender oder nach Werden ringender Handlung. „So drücke ich einfach nur diese wahrscheinliche Gleichheit aus, wenn ich von einem Zentrum rede, dem die Welten unablässig wie die Raketen eines ungeheuren Feuerbüschels entsprühen — immer vorausgesetzt, daß ich dieses Zentrum nicht als ein Ding ausgebe, sondern als eine Kontinuität des Entsprühens".[11])

Gott als die ursprüngliche und ungeteilte Lebensschwungkraft, als der Quell des unaufhörlichen Lebens, muß in seiner freien Tat die höchste Spannung dieser Lebensenergie bedeuten. Je größer die Bewußtseinsspannung, um so größer die Freiheit, die in ihrem gegenwärtigen Tun sich auf die Vergangenheit stützt und in die Zukunft willensmäßig eingreift. Dementsprechend ist die Dauer Gottes als höchste ihrer Konzentrationen, als äußerster Grad der Zusammenziehung aller unendlichen Vergangenheit und Zukunft anzunehmen. Gottes Dauer ist von der umfassendsten Spannung, die als infinitesimaler Grenzwert der Zeitlichkeit Ewigkeit ist. Sie ist die Form lebendigsten Schöpfertums, stete Gegen-

[9]) Vgl. Ingarden, Intuition und Intellekt bei Henri Bergson: Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschung, Bd. 5, S. 379/80.

[10]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 302.

[11]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 253.

wart, die in jedem ihrer Momente alle Zeitlichkeit in sich umschließt. Gottes Zeit ist so freilich „nicht mehr die begriffliche Ewigkeit, die eine Ewigkeit des Todes ist, sondern eine Ewigkeit des Lebens, eine lebendige und infolgedessen eine sich noch bewegende Ewigkeit, in welcher unsere Dauer sich wiederfinden würde wie die Schwingungen im Licht, und welche die Verdichtung aller Dauer sein würde, wie die Materialität ihre Zerstreuung ist".[12])

Unter dieser Materialität versteht Bergson den im Gegensatz zu Gott niedrigsten Lebensgrad. Der Bergsonsche Gott schafft sich selbst. Köstlicher aber als das Werk selbst ist die Anstrengung, welche sein Werden erfordert. Eine solche Anstrengung kennt nicht das reine Bewußtsein an sich. Erst die Materie, erst die materielle Verwirklichung bildet Hindernis und Stachel zugleich. Materie nennt Bergson „die Gesamtheit der Bilder",[13]) die uns umgeben, die jeder bemerkt, wenn er seine Sinne öffnet, und nicht mehr bemerkt, wenn er sie schließt. Die Gesamtheit der Bilder — das Wort im unbestimmtesten Sinne verstanden — bedingt das Bild des Universums. Diese Bilder stehen zueinander im Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung nach konstanten Gesetzen, die wir Naturgesetze nennen.

Eine vollkommene Kenntnis dieser Gesetze würde uns zweifellos in den Stand setzen, „zu berechnen und vorauszusehen, was in jedem dieser Bilder geschehen wird. So muß die Zukunft der Bilder in ihrer Gegenwart enthalten sein und ihr nichts mehr hinzuzufügen haben".[14]) Ebenso könnten wir aus der Gegenwart der Materie ihre Vergangenheit berechnen. Denn der „gegenwärtige Zustand eines anorganischen Körpers hängt ausschließlich davon ab, was im letztvergangenen Moment vor sich gegangen ist".[15]) Die Dauer der dinglichen Welt ist niemals Neuschöpfung, sondern Wiederkehr des Gleichen; sie hat nicht Aktivität, sondern ist der Notwendigkeit unterworfen. Die Dauer der Materie ist äußerste Entspannung, die man als infinitesimalen Grenzwert tote Gegenwart oder Zeitlosigkeit nennen könnte. Die Materie ist Geist in seinem niedrigsten Grade als Geist ohne Gedächtnis. Sie hat nicht Gedächtnis und Vorahnung, was daran liegt, „daß sie die Vergangenheit unaufhörlich wiederholt, daß sie, weil der Notwendigkeit unterworfen, eine Reihenfolge von Augenblikken entrollt, deren jeder dem vorhergehenden gleichwertig ist und aus ihm abgeleitet werden kann".[16])

---

[12]) Bergson, Einführung in die Metaphysik, S. 39.

[13]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 6 (Verl. Diederichs, Jena, 1908).

[14]) Bergson, a. a. O. S. 1.

[15]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 25/26.

[16]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 235.

Gott und Materie stellen also zwei entgegengesetzte Lebenstendenzen dar. Gott ist als höchster Lebensgrad die gesteigertste Aktivität, die sich immer neu selbst schafft, causa efficiens und causa finalis in einem. Die Materie erscheint im niedrigsten Lebensgrad als fast völlige Passivität. Gottes Dauer ist als die Ganzheit, die Totalität oder Idee der Zeit anzusehen, die gleichwohl nichts feststehendes Beharrendes, sondern Funktion des ewigen Werdens ist. Die Dauer der Materie erscheint im Gegensatz zur höchsten Spannung als äußerste Entspannung und Erschlaffung der Lebensenergie, die infolge der dem ganzen Universum immanenten Dauer zwar nicht völlig im Mechanismus auflösbar ist, aber die Neigung zum Atomismus trägt. Wie bisher Gott und Materie als die größten Gegensätze der Lebensschwungkraft sichtbar geworden sind, sollen nunmehr dieselben Gegensätze in Geist und Körper des Menschen, soll der geteilte Strom des Lebens, wie er den Körper der Menschheit durchflutet, deutlich gemacht werden. Geschichte und geschichtliche Zeit im engeren Sinne sollen jetzt aus dem Ganzen der schöpferischen Entwicklung hervorgehoben, Leben und Dauer des Menschen als Spiegelung des Universums aufgewiesen werden.

Wie Bergson Ewigkeit und Zeitlosigkeit als Grenzwerte des Lebens in sich fühlt und empfindet, so schaut er auch alle Zwischenstufen der Lebensentwicklung, die bis zu seiner eigenen Entwicklungsstufe führen, intuitiv. Er fühlt in sich den Lebensstrom auch seiner organischen Verwandten auf diesem Planeten; er empfindet das vegetative und sensitive Leben von Pflanze und Tier. Er weiß sich als der höchste dieser Organismen durch sein weit entwickelteres Bewußtsein. „Nachdem sich das Bewußtsein um der eigenen Befreiung willen in zwei komplementäre Elemente, in Pflanze und Tier, hat spalten müssen, suchte es einen Ausweg in der zwiefachen Richtung von Instinkt und Intellekt: es hat ihn nicht im Instinkt, und im Intellekt nur durch jähen Sprung vom Tier zum Menschen gefunden — derart, daß für die abschließende Analyse der Mensch zum Seinsgrund des gesamten organischen Lebens auf unserem Planeten wird“.[17]) Bergson sieht in der ganzen Entwicklung des Lebens auf unserm Planeten einen „Durchgang der Materie durch das schöpferische Bewußtsein“, um durch „Scharfsinn und Erfindungskraft etwas frei zu machen, was beim Tier noch gefesselt bleibt und was sich erst beim Menschen endgültig losringt“.[18]) Instinkt und Intellekt erscheinen als die zum Ziele führenden Kräfte, als die entscheidenden Begriffe des eigentlichen Menschheitsproblems.

Bergson findet unter den Bildern des Universums eines, welches er nicht durch Wahrnehmung allein, sondern auch durch

---

[17]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 189.

[18]) Bergson, Die seelische Energie: S. 17; Aufs. 1; Bewußtsein und Leben. (Verl. Diederichs, Jena, 1928).

Gefühle erkennt. Das ist sein Leib. Seine Gefühle schalten sich immer zwischen von außen kommende Erschütterungen und darauf folgende Bewegungen ein. Sie vermitteln zwischen Empfindungen und Handlungen derart, daß z. B. auf das Erkennen eines Raubes das Ergreifen desselben folgt, oder, daß beim Bewußtwerden einer Gefahr schützende Abwehrbewegungen sofort hervorgerufen werden. In solchem Wechselspiel von Kräften haben sich die Organismen immer zweckmäßiger den Lebensbedürfnissen anzupassen gewußt. Die lebende Materie entwickelte sich durch Differenzierung ihrer Funktionen; aus der Einheit und Einfachheit entstand die Vielheit und Kompliziertheit ihrer Organe. Den Gipfelpunkt dieser Lebensentwicklung finden wir in den wunderbarsten Körpereinrichtungen der Insekten, die, wie besonders bei den Ameisen und Bienen ersichtlich ist, von der größten Zweckmäßigkeit zeugen. Beim Menschen ist der feinste Teil seines Organismus das Gehirn, das in dem aufs feinste ausgebildeten Nervensystem als die große Umschaltestation zwischen Erregungen und reaktiven Bewegungen anzusehen ist. Diese überall Organe schaffende Energie heißt als Lebenstendenz der Instinkt. Auf das Leben und seine Bedürfnisse gerichtet, ist er „angeborene Erkenntnis einer Sache",[19]) denn er ist „das Vermögen der Anwendung, ja des Aufbaus organischer Werkzeuge",[20]) durch welche er mit oft staunenswerter Vollkommenheit und Leichtigkeit den Anforderungen des Lebens gerecht wird. Da Organ und Sache einander wechselseitig bedingen, so ergibt sich freilich als Nachteil, daß sich ein bestimmtes organisches Werkzeug nur immer auf ein bestimmtes Objekt anwenden läßt, daß der Instinkt also am Stoff haften bleibt. Der Instinkt ist, soweit er unbewußt arbeitet und Neues schafft, die Geschichte des lebenden Körpers.

Wenn so der Instinkt als eine angeborene Erkenntnis anzusehen ist, die auf Dinge geht, so wäre es jedoch falsch, das Denken, das auf die Beziehungen dieser Dinge gerichtet ist, als eine parallel laufende Funktion zu betrachten. Der Geist zeigt vielmehr eine andere Entwicklungstendenz als der Körper, dessen feinstes Organ das Gehirn ist. „Die Vorstellung von einer Aequivalenz zwischen einem psychischen Zustande und dem entsprechenden Hirnzustand ist eine philosophische Illusion".[21]) Die Geschichte des Geistes soll die Entwicklung des Intellekts als jener ganz anderen Richtungsbestimmtheit der Lebensschwungkraft erweisen. Bergson geht hier von der Wahrnehmung aus. Wie Leibniz seine Monade als einen Spiegel des Universums darstellte, müßte die Wahrnehmung von Rechts wegen das Bild der gesamten Wirklichkeit sein. Tatsächlich ist sie aber zu dem

---

19) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 155.

20) Bergson, a. a. O. S. 145.

21) Bergson, Die seelische Energie, S. 171. (Aufs. 7: Hirn und Denken; Eine philosophische Illusion).

reduziert, was uns interessiert. Während durch einen beliebigen Punkt im Weltall die Wirksamkeit der ganzen Materie widerstands- und verlustlos hindurchgeht und die Photographie des Ganzen dabei gleichsam durchscheinend bleibt, wird dagegen im menschlichen Körper wie durch einen Hintergrund von bestimmter Beschaffenheit nur ein Teil der Kräftestrahlen durchgelassen, der übrige Teil aber absorbiert. Die Wahrnehmung zeichnet sich gerade dadurch vom bloßen Bilde aus, „daß ihre Teile sich in Beziehung zu einem variablen Zentrum ordnen."[22]) Durch eine „willkürliche Wirksamkeit" scheinen die Interesse weckenden Kräftestrahlen nicht hindurchgelassen, sondern zurückgeworfen zu werden, so daß sich „die Komturen des Gegenstandes, der sie aussendet, im Umriß"[23]) abzeichnen und als ein festumgrenztes „Ding" angesehen und durch ein Wort fixiert werden können. „Das Bewußtsein besteht — was die äußere Wahrnehmung anlangt — gerade in dieser Auswahl. Aber diese notwendige Armut unserer bewußten Wahrnehmung hat etwas Positives an sich, das bereits den Geist verrät: und dieses ist, im etymologischen Sinne des Wortes, das Unterscheidungsvermögen".[24]) Wir stehen an dieser Stelle mit Bergson an der Wiege des Geistes. Der Geist ist ihm in seinem Ursprung nichts anderes als diese anders gerichtete Lebenstendenz, nicht eine mechanische Anpassung im Kräftespiel, sondern eine gewollte und bewußte Einwirkung auf die Materie. Wohl hat der Geist in seinem Ursprung teil an dieser, denn er ist in seiner Funktion nichts anderes als die Gestaltung der stofflichen Materie. „Nichts wird dem Bilde hinzugefügt, nichts Neues tritt hinzu."[25]) Bergson hat nachgewiesen, „daß die reine Wahrnehmung, welche der Geist in seinem niedrigsten Grade — als Geist ohne Gedächtnis — wäre, in Wirklichkeit an der Materie, so wie wir sie verstehen, teilnimmt".[26]) Das Gehirn bedeutet den Punkt, „wo der Geist sich in die Materie hineinfügt"[27]) und im unablässigen Kontakt mit den Realitäten des Lebens bleibt. Aber in seiner mit Willkür verfahrenden Wirksamkeit ist der Geist mehr als das Gehirn, welches die empfangenen Erschütterungen nur mechanisch weiterführt.[28]) Endgültig verläßt Bergson die Materie, indem er zum vorstellenden Gedächtnis übergeht. Das Gedächtnis ist als ein vorstellendes nur möglich durch Erinnerungsbilder. Diese „können nicht im Gehirn aufgespeichert sein. Denn wir erhalten meist von dem-

---

[22]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 27.

[23]) Bergson, a. a. O. S. 25.

[24]) Bergson, a. a. O. S. 25/26.

[25]) Bergson, a. a. O. S. 24.

[26]) Bergson, a. a. O. S. 235.

[27]) Bergson, Die seelische Energie, S. 43. (Aufs. 2: „Leib und Seele").

[28]) Vgl. Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 29.

selben Gegenstande tausende verschiedenartiger Eindrücke, während doch das Bewußtsein nur ein einziges oder nahezu einziges Bild darbietet".[29]) Vermöge des Gedächtnisses ist der Mensch befähigt, durch noch ausgedehntere Verdichtung der Eindrücke die lebende Materie noch mehr zu verdinglichen und dadurch eine noch größere Verfügungsfreiheit in der Beherrschung derselben zu erlangen. Wahrnehmung und Gedächtnis sind die wichtigsten Funktionen der Lebenstendenz, welche den Menschen befähigt, auf Grund seiner Erinnerungen Folgerungen zu ziehen, die Vorstellungen und Gedanken als die gleichsam geronnenen Teilbilder der Wirklichkeit in Worte zu fassen. Er ist dadurch befähigt, in anorganischen Werkzeugen künstliche Organe zu erfinden, in deren Anwendung er nicht mehr bloß auf die unmittelbar praktischen Bedürfnisse beschränkt bleibt. Diese neue psychische Aktualität zur Beherrschung der Materie ist der Intellekt. Auf das hin angesehen, „was seine ursprüngliche Haltung zu sein scheint, ist er ein Vermögen, künstliche Gegenstände zu verfertigen, und diese Anfertigung ins unendliche zu vermannigfaltigen."[30])

Mit Instinkt und Intellekt durchflutet ein großer Strom und Gegenstrom den Körper der Menschheit. Der Instinkt ist als Empfindung und Gefühl das wahre Leben, bleibt jedoch an die Notwendigkeit der Natur gebunden. Der Intellekt begründet durch Worte und Werkzeuge ein künstliches, das soziale Leben, das sich im geistigen Bewußtsein aus den Fesseln der Natur löst. Die angeborene Erkenntnis geht in beiden auf Stoff und Form, auf Sache und Beziehung. Entgegengesetzt in ihren Tendenzen, müssen beide Aktivitäten dennoch zusammenwirken, um der Notwendigkeit des Bewußtseins zu genügen, „sich sowohl auf die Materie anwenden zu lassen, wie dem Fließen des Lebens zu folgen."[31])

Tatsächlich sind auch diese beiden Strömungen, welche die Geschichte des Lebens darstellen, niemals getrennt. Stets durchdringen sich die Tendenzen von Pflanze und Tier und lassen fließende Uebergänge offen. „Es gibt keinen Intellekt, in dem nicht Instinktsspuren auffindbar wären, keinen Instinkt vor allem, der nicht durch einen Saum von Intelligenz eingefaßt wäre".[32]) Also ist die Art der Geschichte des Menschen dadurch bestimmt, in welchem Verhältnis beide Lebenstendenzen an seinen Handlungen beteiligt sind.

Die bisherige Erfahrung zeigt nun, und Bergson beklagt es, daß sich die Menschheit einseitig nach der intellektuellen Seite

---

[29]) Ausführungen von Bergson in der „Neuen Rundschau", Berlin, Juli 1913. (Angeführt bei Baur, „Psychologie": S. 88 — Druck der Schles. Volkszeitung, Breslau 1926).

[30]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 144.

[31]) Bergson, a. a. O. S. 183.

[32]) Bergson, a. a. O. S. 140/41.

hin entwickelt hat. Der Intellekt hat mit Hilfe der Wissenschaft, die als Begriffswerk sein eigenster Ausdruck ist, den Menschen immer rastloser in die tote Gesetzmäßigkeit der physikalischen Natur hineingeführt und immer weiter vom wahren Leben entfernt. Von diesem kann die Wissenschaft ja nur äußere Ansichten aufnehmen und in mathematische Begriffe des Leblosen übersetzen. Wir verfallen so mehr und mehr der Tendenz der Materie, sich zu verräumlichen, indem wir uns immer tiefer in die Kruste unserer erstarrten, unbeweglichen Begriffe zurückziehen und unser Handeln nach den daraus resultierenden verkalkten Ansichten einrichten wollen. „Wir sprechen mehr als daß wir denken; wir werden mehr gehandelt als daß wir selber handelten".[33]) Wir erblicken uns meistenteils in einer durch den Raum hindurch gebrochenen Beleuchtung, indem „unsere Bewußtseinszustände sich zu Worten verfestigen, und unser konkretes, unser lebendiges Ich von einer äußerlichen Kruste psychischer Tatsachen mit scharfen Umrissen bedeckt ist".[34])

Wenn auch der Intellekt „im Interesse der Bequemlichkeit der Sprache und der Erleichterung der sozialen Beziehungen"[34]) eine begrenzte Berechtigung hat, so sollten wir doch nicht so weit auf der abschüssigen Bahn der Materie herabsinken, daß wir mehr Automaten als innerlich bewußte Wesen werden. Umgekehrt sollte vielmehr im Bewußtsein der dem wahren Leben viel näher stehende Instinkt entschiedener zur Geltung kommen. Wir sollten den vernachlässigten Instinkt mittels des Intellekts aus seiner Aschenbrödelstellung herausholen und aus der verkümmerten zur vollwertigen Bewußtheit erheben, damit er uns zurück ins wahre Leben führe und dasselbe mit lebendigen Gedanken ins unendliche erweitere. Dieser „seiner selbst bewußt gewordene Instinkt"[35]) ist die Intuition. Sie ist die wesentliche Kraft, welche Weltanschauung — im wörtlichen Sinne des Wortes genommen — vermittelt, und dazu reicht das begriffliche Denken allein nicht aus. Das zunächst auf die Materie konzentrierte Bewußtsein sollte sich von den äußeren Objekten befreien und sich nach innen zurückwenden, „um die in ihm noch schlummernden Kräfte der Intuition zu wecken"[36]) und um in der Lebenseinheit von Intuition und Intellekt die Entwicklung der Menschheit zur vollkommensten Entfaltung zu bringen. „Erkenntnistheorie und Lebenstheorie müssen sich verbünden und im kreisenden Prozeß einander ins Unendliche vorwärtstreiben"[37]).

Wie pflanzliches und tierisches Leben sich ergänzen und einander widerstreiten, so bedeuten in der dargestellten menschlichen Entwicklung Instinkt bezw. Intuition und Intellekt einander

---

[33]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 182 (Verl. Diederichs, Jena, 1911).
[34]) Bergson, a. a. O. S. 132.
[35]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 181.
[36]) Bergson, a. a. O. S. 187.
[37]) Bergson, a. a. O. S. 5.

Ergänzung und Gegensatz. Der Widerstreit der Kräfte erscheint geradezu als das treibende Motiv des Entwicklungsprozesses.

Um das menschliche Streben und Handeln in seiner letzten Tiefe verstehen, um besonders das den Menschen vom Tier nicht bloß graduell, sondern wesensartig unterscheidende Freiheitsproblem lösen zu können, ist eine genauere Untersuchung der geschichtlichen Zeitform nötig. „Der Schlüssel des Problems ist in einer gründlichen Analyse der Vorstellung von der Dauer zu suchen“[38]). An die verschiedenartigen Tendenzen des Lebens wird hierbei anzuschließen sein, um die Struktur der Dauer feststellen zu können.

Die wahre Dauer (durée réelle), in der die Menschheit lebt, ist als die Zeitform der instinkthaften Seite menschlichen Lebens anzusehen. Das wahre Leben wurde als der ins Unendliche gehende, ununterbrochene Fortschritt der unsichtbaren, schöpferischen Entwicklung deutlich zu machen gesucht, „darin jeder sichtbare Organismus die kurze Zeitspanne lang, die ihm zu leben gegönnt ist, mitwandert“.[39]) Dann muß auch die menschliche Zeitspanne diese Kontinuität in der Sukzession ihrer Momente aufweisen. Und so ist es auch. Wie die aufeinanderfolgenden Töne nur durch ihre Verschmelzung eine Melodie erzeugen können, so läßt sich auch die kontinuierliche Sukzession „wie eine gegenseitige Durchdringung, eine Solidarität, eine intime Organisation von Elementen begreifen, deren jedes das Ganze vertritt und von diesem nur durch ein abstraktionsfähiges Denken zu unterscheiden und zu isolieren ist“.[40]) — Das Leben ist ferner dauernder Fortschritt. Wie darum keines seiner Momente einem anderen gleichartig ist, so muß auch die wahre Dauer durch Heterogenität, durch unvergleichbare Verschiedenheit ihrer Momente ausgezeichnet sein. Wie wir fühlen, daß „die Realität unablässiges Wachstum ist, Schöpfung, die sich ohne Ende folgt“,[41]) so kann sie in ihrer Zeitform nicht eine statische Ablaufsfolge gleich einer Zahlenreihe, sie kann auch in ihr nur dynamische Bewegung sein. So hat „die Dauer im eigentlichen Sinne keine identischen noch einander äußerlichen Momente; denn sie ist ihrem Wesen nach heterogen, ununterschieden und ohne Analogie mit der Zahl“.[42]) — Damit ist gegeben, daß das Leben in seinem Kern überhaupt nichts Meßbares ist, da es ja nicht aus unterscheidbaren Abschnitten, sondern aus stetig ineinander übergehenden Zuständen besteht. „Für sich betrachtet haben die tieferen Bewußtseinszustände keine Beziehung zur

---

[38]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 186.
[39]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 33.
[40]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 79.
[41]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 243.
[42]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 94.

Quantität; sie sind reine Qualität".[43]) Somit ist auch ihre Zeitform, die Dauer, Qualität. Wenn im Schlaf das Spiel der organischen Funktionen ermattet und die Berührung mit den äußeren Dingen sich beschränkt, kehrt die Dauer aus der Quantität ins Qualitative zurück. „Die Dauer wird alsdann nicht von uns gemessen, sondern gefühlt; . . . . die mathematische Bewertung der vergangenen Zeit unterbleibt; sie macht dafür einem verworrenen Instinkt Platz, der wie alle Instinkte grobe Irrtümer begehen, zuweilen aber mit außerordentlicher Sicherheit verfahren kann".[44])

Die Struktur der wahren Dauer enthält also alles, was das instinkthaft gefühlte, wahre Leben zeitlich entfaltet: Kontinuität, Heterogenität, Qualität. Wie der Wildbach dahinschäumt, so jagt das Leben in unsern Pulsen und vergeht die Zeit. Ein einziger Augenblick wertvollsten Erlebens kann ein ganzes Leben bedeuten, ein ganzes Leben kann in einem einzigen Augenblicke des Affekts durchschaut und empfunden werden. Die Schranke von Leben und Dauer des einzelnen liegt in der Begrenztheit durch die Endlichkeit. In der menschlichen Dauer spiegelt sich Werden und Vergehen. „Leben besteht darin, daß man altert".[45]) Die Lebenswelle steigt in Jugendkraft auf, um unter der Last ihrer anschwellenden Dauer zuletzt zusammenzubrechen. Die Zeit gräbt ihre Zeichen in alles Lebendige ein; sie liegt im Gang des Blutes wie in der Spannkraft der Organe; sie ist überall, wo Leben sich zeigt, sie ist auch im Spiegel.

Der menschliche Intellekt, der sich nicht dem wahren Leben, sondern den sozialen Erfordernissen anzupassen bestrebt, versucht, die reine Dauer in Begriffen zu erfassen, sie gleich der Materie zu unterscheidbaren Gegenständen zu verdichten, ihr eine dingliche Ordnung zu geben. In seiner natürlichen Verständnislosigkeit für das Leben betrachtet er die zeitlichen Momente als eine diskontinuierliche Folge von homogenen Elementen, die quantitativ nach der mathematischen Ordnung der künstlichen Zeitmaße bestimmt werden soll. Nicht das Herz als das durch den Instinkt gebildete Organ, sondern die Uhr als das vom Intellekt geschaffene künstliche Werkzeug soll zur Erkenntnis der Dauer führen. „Wir stellen unsere Bewußtseinsvorgänge so nebeneinander, daß wir sie simultan apperzipieren und zwar nicht ineinander, sondern nebeneinander; kurz, wir projizieren die Zeit in den Raum, wir drücken die Dauer durch Ausgedehntes aus".[46]) „Wir erschaffen für sie eine vierte

[43]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 107.
[44]) Bergson, a. a. O. S. 99.
[45]) Bergson, Einführung in die Metaphysik, S. 7.
[46]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 79.

Raumdimension,“[47]) die wir die physikalische Zeit (temps) nennen und welche nur ein Symbol der wahren Dauer ist.[47])

Wir sehen also entsprechend den zwei divergierenden Lebenstendenzen auch zwei einander widerstreitende Zeitschätzungen unterschieden. Die dem menschlichen Leben voll und ganz entsprechende Zeitform wird erst dann begriffen werden, wenn wir sie aus der Entwicklung der Intuition heraus zu verstehen suchen, die „durch ein unablässiges Hin und Her zwischen Natur und Geist“[48]) Instinkt und Intellekt zur menschheitlichen Ganzheit verbindet. Hierbei wird besonders die Präsenz der Dauer, welche die Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit und Zukunft bedeutet, deutlich werden.

Im instinkthaften Leben, welches sensorisch-motorischer Art ist und unmittelbares Bewußtsein bedeutet, ist „die unmittelbare Vergangenheit, soweit sie wahrgenommen wird, Empfindung; . . . . . die unmittelbare Zukunft ist, insoweit sie sich bestimmt, Tätigkeit oder Bewegung“.[49]) Die Gegenwart ist Empfindung und Bewegung zugleich, und wir erleben in ihr die Zeitphasen als ein unteilbares Ganzes, indem unser Ich sich ganz dem Leben überläßt. Diese reine Dauer (durée pure) zerstört der Intellekt, wenn er es vermöge des Gedächtnisses unternimmt, „zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen“.[50]) Dann wird die reine Sukzession zu einer Sukzessions-Ordnung in der Dauer, die dem Raum analog gebildet ist. Die reine Dauer des instinkthaften Lebens, die der Intellekt zu einer symbolischen künstlich gestaltet, führt die Intuition als unsere innere Dauer (durée interieur) bewußt ins wahre Leben zurück.

Aus der Ganzheit des Menschen verstanden, bleibt unser Leben durch das Gedächtnis in doppelter Hinsicht unverloren.

---

[47]) Bergson, a. a. O. S. 85 — Im gleichen Sinne mit Bergson schreibt Bergmann über die Entstehung des Zeitbegriffs, daß seine „Heimat nicht die Physik, sondern die Psychologie“ sei. Anderer Meinung ist er mit Recht über die Notwendigkeit der Objektivierung desselben: „Richtig hat wohl Bergson darauf hingewiesen, daß alle Feststellung der Zeit in der Physik bedingt ist von Gleichzeitigkeiten psychologischer Art“. Diese richtige Erwägung geht aber die Physik nichts an, „weil es zu den wissenschaftlichen Voraussetzungen der Physik gehört, alles auszuschalten, was mit dem Bewußtsein zusammenhängt“. Allerdings ergeben sich im physikalischen Weltbild dann Widersprüche, weil die Physik nicht imstande ist, die sog. primären Qualitäten (wie der Härte) auszuscheiden. (S. Bergmann, Ueber einige philosophische Argumente gegen die Relavitätstheorie: Kant-Studien, Bd. 33, Heft 3/4, S. 399 und 404).

[48]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 243.

[49]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 140.

[50]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 78.

Motorisch-mechanische Spuren, die beim unmittelbaren Empfinden im Organismus zurückbleiben und die Weiterentwicklung des Körpers bedingen, werden in verstärkter Weise dem Handeln nutzbar gemacht, indem der Geist aus seinen Wahrnehmungen Erinnerungsbilder schafft. Gleich einer Lawine wächst das Leben in seinem körperlichen wie geistigen Wachstum durch diese doppelt gerichtete Ausdehnung der Gedächtnisinhalte an. „Unablässig, während seines Vorrückens in der Zeit, schwillt mein Seelenzustand um die Dauer an, die er aufrafft".[51]) Im weitesten Sinne ist unsere Vergangenheit „die Verdichtung jener Geschichte, die wir seit unserer Geburt, ja — da wir angeborene Anlagen mitbringen — vor unserer Geburt gelebt haben".[52]) — Nur durch einen entsprechenden Rückblick auf die Vergangenheit ist ein Besitzergreifen der Zukunft möglich. Der Mensch ist „der große Wurf des Lebens," dazu geschaffen, „sich unaufhörlich auf seine gesamte Vergangenheit zu stützen, damit er desto kräftiger gegen die Zukunft andringen kann".[53]) Freilich müssen wir uns stets bewußt bleiben, daß auf dem Gebiet der tieferen psychischen Tatsachen „kein angebbarer Unterschied zwischen Vorhersehen, Sehen und Handeln"[54]) existiert. Jedes Vorausschauen ist in Wirklichkeit mehr ein ahnendes Schauen, weil jedes Moment unserer Geschichte nicht nur etwas Neues, sondern durch den Entwicklungscharakter zugleich Unvorhersehbares ist. Keine Anstrengung des logischen Denkens wird erweisen können, daß dieselben Antezedentien stets identische Folgen herbeirufen werden. — Vergangenheit und Zukunft haben in der wahren Dauer nur Bedeutung in lebendiger Beziehung zur Gegenwart. Von den Erinnerungs- und Zukunftsvorstellungen wird nur das zum Bild und folglich zur Empfindung, was an der gegenwärtigen Tätigkeit teilnimmt, indem es sich hemmend oder fördernd der jeweiligen Lebenshaltung einfügt und so „mit einem Teil meiner Gegenwart zusammenschmilzt".[55]) Je weiter Gedächtnis und Einbildungskraft über den Raum verfügen, um so weitergreifend ist die Tätigkeit in der Zeit. Der Gedanke zieht in einer einzigen Anschauung vielfache Momente der Dauer zusammen. In einem einzigen Augenblick vermag der Geist Millionen von Erschütterungen zu umfassen, die für die träge Materie, für die sie aufeinanderfolgend sind, ein außerordentlich langes Geschehen darstellen würden. „Dorthin gestellt, wo Bewußtsein und Materie zusammenfließen, preßt die Empfindung in jene Dauer, die uns eigentümlich

---

[51]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 78.

[51]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 9.

[52]) Bergson, a. a. O. S. 12.

[53]) Bergson, Die seelische Energie, S. 23 (Aufs. 1: Bewußtsein und Leben).

[54]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 156.

[55]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 143.

und für unser Bewußtsein charakteristisch ist, ungeheure Perioden von dem zusammen, was man, in weiterem Sinne, die Dauer der Dinge nennen könnte".[56]) Das gegenwärtige Wahrnehmen besteht darin, „enorme Perioden einer unendlich verdünnten Existenz in wenige Augenblicke differenzierteren und intensiveren Lebens zu verdichten"[57]) und somit unsere Geschichte für jede Handlung nutzbar zu machen.

Die Präsenz der phasenhaft gespannten Zeit erscheint als eine durch die Intuition des Geistes bewirkte höhere Konzentrationsstufe der wahren Dauer. Durch sie ist eine weit über die Notwendigkeit des Instinkts hinausgehende Bewegungs- und Betätigungsmöglichkeit gegeben. Die Intuition erscheint als die zusammengefaßte Lebensenergie des Menschen, seiner ungeteilten und in seiner Entwicklung einzigartigen Person, seiner Persönlichkeit. Eine Handlung, die nicht mehr dem Zwange der Kausalität unterliegt, die die Materie im unbewußten Kräftespiel beherrscht, ist frei. Sie ist frei im positiven Sinn des Wortes, weil in der Intuition der Geist dem Instinkt Bewußtsein gegeben hat. „Der Geist entnimmt der Materie die Wahrnehmungen, aus denen er seine Nahrung zieht, und und gibt sie ihr in Form von Bewegungen zurück, denen er seine Freiheit eingeprägt hat".[58]) Unsere Freiheit bleibt freilich mit ihren Wurzeln tief in die Notwendigkeit versenkt; denn sie kommt nur solchen Wesen zu, „welche fähig sind, das Werden, an das ihr eigenes Werden sich anpaßt, hier und da gerinnen zu machen, es in gesonderte Momente zu befestigen, seine Materie so zu verdichten und, indem sie sich dieselbe assimilieren, sie zu Reaktionsbewegungen zu verarbeiten, welche durch die Maschen der natürlichen Notwendigkeit hindurchgehen".[59]) „Das Leben ist eine gewaltige Anstrengung des Geistes, ... um durch Notwendigkeit Freiheit zu schaffen".[60]) „Das Leben ist ja gerade die Freiheit, die sich in die Notwendigkeit einschiebt und diese zu ihrem Nutzen verwendet".[61]) Wir sind wahrhaft frei, wenn unsere Handlungen Ausdruck unserer ganzen Persönlichkeit sind, wenn sie „dem Ganzen unserer innigsten Gefühle, Gedanken und Aspirationen"[62]) entsprechen, wenn sie „aus der ganzen Seele"[63]) entsprungen sind. Unsere Handlung wird um so freier sein, je

---

[56]) Bergson, Die seelische Energie, S. 15.

[57]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 218.

[58]) Bergson, Materie und Gedächtnis, S. 264.

[59]) Bergson, a. a. O. S. 221.

[60]) Bergson, Die psycho-physische Parallelität und die Metaphysik (Angef. b. Steenbergen: Henri Bergsons intuitive Philosophie, S. 55/56).

[61]) Bergson, Die seelische Energie, S. 12. (Aufs. 1: Bewußtsein und Leben).

[62]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 134.

[63]) Bergson, a. a. O. S. 132.

mehr die dynamische Reihe, an die sie geknüpft ist, eins zu werden tendiert mit dem fundamentalen Ich".[64]) Unsere Freiheit wird um so größer sein, je größer unsere Lebensintensität ist, je mehr wir uns unseres Fortschreitens in der reinen Dauer bewußt werden, je mehr wir fühlen, „wie unsere gesamte Persönlichkeit sich in einem Punkte oder besser in einer Spitze zusammenfaßt, die sich — sie ohne Unterlaß aufreißend — in die Zukunft einbohrt".[65]) Bergsons geschichtlichen Zeitbegriff verstehen wir letztlich als das „ununterbrochene Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt".[66])

Bergson beklagt es, daß die Augenblicke, in denen wir wahrhaft frei sind, so selten vorkommen. Denn wir haben uns gewöhnt, mehr für die äußere Welt als für uns zu leben, unsere Existenz mehr im Raum als in der Zeit zu suchen. Wahre Philosophie habe darum das gewohnte Denken umzukehren und wieder „die Seele über die Idee zu stellen".[67])

Mit Kant, so polemisiert Bergson, haben wir zugestanden, „daß der homogene Raum eine Form unserer Sinnlichkeit ist",[68]) denn wir haben ihn von der Materie unterschieden, die ihn erfüllt. Bezüglich der konkreten Zeit aber habe selbst Kant den rechten Weg nicht gefunden. Wie so viele andere, habe auch er den Irrtum begangen, „daß er die Zeit als ein homogenes Medium auffaßte"[69]). „Zwischen der substanziellen Dauer der Dinge und der zu Raum zerpflückten Zeit"[70]) habe er keinen Unterschied machen und zwischen der Zeitlosigkeit erstarrter Begriffe und der Dauer der Materie kein Mittleres zugeben wollen. Er habe „der Dauer keine absolute Existenz"[71]) zugeschrieben, „da er die Zeit a priori auf gleiche Stufe mit dem Raum stellt"[71]). — Eine Prüfung dieses Vorwurfs möge sowohl Kants Geschichtsphilosophie in bezug auf dieses speziellere Problem ergänzen als auch die kritische Würdigung von Bergsons eigener Zeitauffassung vorbereiten.

Soweit Kants „transzendentale Aesthetik" in Betracht gezogen wird, findet man echte und Raumzeit allerdings nicht streng voneinander geschieden, und „die Zeit als Form des inneren Sinnes"[72]) erscheint dem Raum koordiniert, weil als Koordinate zum Natursystem gehörig. Wo aber Kant vom „Schematismus,"

---

[64]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 206.
[65]) Bergson, a. a. O. S. 206.
[66]) Bergson, a. a. O. S. 11.
[67]) Bergson, Einführung in die Metaphysik, S. 49.
[68]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 185.
[69]) Bergson, Zeit und Freiheit, S. 182.
[70]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 363.
[71]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 211.
[72]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 33 (Transz. Aesth.)

den „Grundsätzen“ und „Paralogismen“ spricht, betreffen seine Abhandlungen, wie auch sein posthumanes Werk „über die Fortschritte der Metaphysik“ deutlich macht, nicht mehr die mathematisch bestimmte Zeit des Naturgegenstandes, sondern die kontinuierliche Zeit, die wir in der Wahrnehmung erleben. Kant zeigt hier, wie uns die Materie der Erscheinungen nur in der Wahrnehmung gegeben werden kann. „Die Wahrnehmung, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“.[73]) Sie ist die Gegebenheitsweise der Dinge, die Art, wie die Wirklichkeit der Dinge durch Empfindungen ins Bewußtsein aufgenommen wird. In dieser Hinsicht ist die Wahrnehmung eine „Modifikation des inneren Sinnes“,[74]) von dem in der transzendentalen Aesthetik als der formalen Bedingung der Erscheinungen die Rede war. „Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes, das ist ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen“.[75]) In dieser Zeit hat das empirische Bewußtsein den intensiven Charakter. Denn das denkende oder „psychologische Ich“, „die Seele“ ist hier „der Gegenstand des inneren Sinnes“.[76]) In dem aber, „was wir Seele nennen, ist alles in kontinuierlichem Flusse und nichts Bleibendes“.[77]) Kant unterscheidet also sehr wohl jenes doppelte Ich im Bewußtsein seiner selbst, nämlich das der inneren sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjekts“,[78]) damit aber auch zwei verschiedene Zeitformen, die der physikalischen und die der Wahrnehmungsregion. Eine dritte Bedeutung erhält bei Kant dann die Zeit, wo er den Menschen in seinem intelligiblen Charakter betrachtet. Als Noumenon kann das vernünftige Wesen von jeder seiner Handlungen trotz aller Naturverknüpftheit mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; „denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft“.[79]) Die mathematische Zeit, die den Menschen mit Notwendigkeit bestimmt und deren Vergangenheit deshalb „nicht mehr in seiner Gewalt ist“,[80]) wird für das Gebiet der sittlichen Freiheit ausdrücklich abgelehnt. „In Anse-

---

[73]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A. 225 (System aller Grundsätze . . .).

[74]) Kant, a. a. O. A. 368 (Von den Paralogismen . . .).

[75]) Kant, a. a. O.: A. 210 (System aller Grundsätze . . .).

[76]) Kant, Ueber die Fortschritte der Metaphysik: Bd. 5 der Ausgabe von Vorländer, S. 94 u. 96 (Verl. Meiner, Leipzig 1921).

[77]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 381 (Von den Paralogismen . . .).

[78]) Kant, Ueber die Fortschritte . . . Bd. 5, S. 92/93.

[79]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 126.

[80]) Kant, a. a. O. S. 125.

hung des intelligiblen Charakters, wovon jener (der empirische Charakter) nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher".[81]) In Kants geschichtlichem Zeitbegriff ist die physikalische Zeit nur als zugrundeliegendes Moment enthalten und in dieser Verbindung mit der subjektiven Erlebniszeit verknüpft. Wenn Kant auch nicht diesen inhaltlich reichen, geschichtlichen Zeitbegriff genauer formuliert hat, so ist es doch unbezweifelbar, „daß konkrete Ansätze zu einer regionalen Differenzierung des Zeitbegriffs historisch vorliegen".[82]) Bergsons Vorwurf, daß Kant die Zeit verräumlicht habe, ist demnach hinfällig.

Wie ist nun Bergsons eigener Zeitbegriff beschaffen? Zweifellos hat auch er die geschichtliche Zeit in reicher Entfaltung gesehen, und er hat damit, ohne es zu wissen, Kantische Ansätze fortgeführt. Wie wir es schon bei Herder sahen, ist auch Bergson durch die intuitive Schau befähigt gewesen, tiefer als die bloßen Begriffsköpfe in das wirkliche Leben einzudringen. Es ist sein großes Verdienst, daß er die Geschichte als eine schöpferische Entwicklung hinstellte, in welcher der Geist die Materie sich dienstbar zu machen sucht und die Freiheit das Hauptmerkmal der geschichtlichen Zeit bedeuten soll. Die geschichtliche Zeit ist ihm die Aktualisierung von Vergangenheit und Zukunft in der kontinuierlichen Gegenwart; sie nimmt das Auseinander der räumlichen, zerstreuten Zeit der Dinge als einen niederen Spezialfall in sich auf und ist im Streben nach immer stärkerer Konzentration von Lebensenergie als Spezialfall der absoluten Aktualität anzusehen. Das menschliche Leben will Bergson mit Recht der Wirklichkeit näher bringen, die auch irrationale Momente in der Geschichte kennt. Der Begriff der geschichtlichen Zeit soll als Ganzheitsform Ausdruck der bewußt und frei schaffenden Persönlichkeit sein. Denn die Natur hat uns nicht zu Automaten, sondern zu bewußten Wesen gemacht.[83])

Auch Kant war das Irrationale in der Geschichte, worauf Bergson gegenüber der Naturwissenschaft mit voller Berechtigung nachdrücklichst hinwies, bekannt. Auch ihm war es sicherlich klar bewußt, „daß im Grunde alle jene Gebiete gegenständlicher Geltung nur künstlich abgehoben" sind vom einzig wahren Ich; daß es „wirklich zuletzt überhaupt keine Gedanken, sondern nur das Denken im einzelnen Bewußtsein des lebendigen Menschen gibt", und er „legte seine Arbeit auf die letzte Vollendung an, wenn er auch die psychologische Seite in sein Verstehen hineinwirkte".[84]) Denn „Begriffe und abstrakte Erkenntnisse sind nun freilich noch nicht das Leben und können es auch niemals in

---

[81]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A. 553.

[82]) Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie: S. 104. Siehe auch §§ 59, 72 und 76. (Verlag Reinhardt, München, 1927.)

[83]) Vergl. Bergson, Zeit und Freiheit. S. 28.

[84]) Kühnemann, Kant: Teil 2, S. 120/21.

seiner beziehungsreichen Fülle ausdrücken".[85]) Aber Bergson hat die Intuition, die bei jedem Erkennen eine Rolle spielt, in so übertrieben einseitiger Weise als methodisches Mittel betont, daß seine Haltung in Antirationalismus ausartete. Sagt er goch direkt: „Es gibt keine Form, da Form Unbewegtes ist, Wirklichkeit aber Bewegung".[86]) „Form ist nur eine von einem Sich-Wandeln genommene Momentaufnahme".[87]) Den Zeitbegriff selbst faßt er demnach nur als ein aus Bequemlichkeitsgründen einstweilig bloß Festergestaltetes an, was aber diese vorläufige Form wieder wechseln muß, wenn die geschichtliche Entwicklung um ein genügendes Stück weiter fortgeschritten ist. Damit hat Bergson allerdings nur die psychische Seite des geschichtlichen Geschehens und des klassischen Zeitbegriffs sehr stark herausgearbeitet. Seine Analysen wollen zeigen, wie der Begriff der geschichtlichen Zeit im unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit „entsteht". Kant aber hat nachgewiesen: „Anschauungen ohne Bgriffe sind blind".[88]) Die Berufung auf das Gefühl und die Empfindung hat zwar eine Berechtigung, genügt jedoch nicht als wissenschaftliches Kriterium. Wahrheit ist nur möglich durch den Ordnungsgedanken, der die unerschöpfliche Wirklichkeit aus dem Geist versteht. Bergsons großer Irrtum ist es, daß er die Norm der mathematischen Logik dem Logos überhaupt gleichsetzt und das Wesen der Idee verkennt. So kommt es, daß seine antirationalistische Lebensauffassung als einseitiger Biologismus erscheint. Seine „schöpferische Entwicklung ist nichts anderes als die biologische Entwicklung".[89]) Biologische Begriffe, die doch nur einen beschränkten Teil der menschlichen Natur ergreifen können, drohen, das Ganze des Menschheitsproblems in falscher Beleuchtung zu zeigen. Alle Formen, nur aus dem biologischen Entwicklungswechsel verstanden, verfallen dann dem Relativismus. Nur durch den Widerstreit der polaren Lebenstendenzen von Instinkt und Intellekt „gewinnt die Entwicklung des Lebens bestimmteren Sinn, wenngleich sie einer wirklichen Idee nicht unterstellt werden kann".[90]) Bergson ist in seinem Begriff der geschichtlichen Zeit nicht zur letzten Klarheit gelangt, weil er keine Ideenwelt kennt und deshalb den Sinn der Geschichte nicht erreichen kann.

---

[85]) Baur, Metaphysik: S. VI (Verlag Kösel u. Pustet, München 1923).
[86]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S. 306.
[87]) Bergson, Schöpferische Entwicklung, S 305.
[88]) Kant, Kritik der reinen Vernunft: A. 51.
[89]) Kroner, Henri Bergson: Logos 1, S. 143.
[90]) Bergon, Schöpferische Entwicklung, S. 186.

2. Simmel.

Leben, dieser in seiner Bedeutung so vielfältig schillernde Begriff, konnte gerade wegen seiner Unbestimmtheit und Unbegrenztheit zum Zauberwort aller jener Philosophien werden, welche ähnlich der von Bergson eine Befreiung vom Druck mechanischer Weltanschauungen suchen.[1]) Diese geistige Bewegung ist in der gesamten Kulturwelt zu spüren, und nach der Ansicht C. H. Beckers steht sie in ihrer Art „dem begrifflichen Denken etwa der Neu-Kantianer so fremd und so autonom gegenüber wie im Mittelalter die Mystik der Scholastik. Aber wie damals beherrscht auch heute die Scholastik bestenfalls die Katheder, — die Mystik das Leben und die Herzen".[2]) — Auch in Deutschland hat die Lebensphilosophie Eingang gefunden und hierbei freilich ein eigenes Gepräge erhalten. Als einer der ersten, die in dieser Richtung mit nachhaltigem Erfolge tätig waren, ist Simmel anzusehen.[3]) Er möge als Verterter dieser einen Hauptrichtung des deutschen Philosophierens der Gegenwart hauptsächlich aber deshalb angesehen und in seiner Lebensauffassung gewürdigt werden, weil er dem „Problem der historischen Zeit" besondere Aufmerksamkeit widmete.

„Da der Gegenstand der Geschichte als eines theoretischen Gebildes das Geschehen ist — abgehoben von dem Gegenwärtigen wie von dem Zukünftigen — so gehört die Zeit jedenfalls zu den entscheidenden Bestandteilen ihres Begriffes"[4]) Von vornherein stellt also Simmel den Zeitbegriff in den Mittelpunkt seiner geschichtsphilosophischen Untersuchungen. Bei der Analyse desselben ergeben sich ihm zwei Antinomien, deren Lösung das Problem der historischen Zeit zur Aufhellung bringen soll.

Seiner antinomischen Geschichtsbetrachtung könnte man den Satz voranstellen: „Den Menschen, der erkannt wird, machen Natur und Geschichte: aber der Mensch, der erkennt, macht

---

[1]) Vgl. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 5. Teil, S. XXIX; — Die Philosophie des Auslandes. (12. Aufl. Berlin, 1928).

[2]) C. H. Becker, Kant und die Bildungskrise der Gegenwart: S. 10 (Verl. Quelle u. Meyer, Leipzig, 1924).

[3]) Vgl. Frischeisen-Köhler, Georg Simmel: Kant-Studien, Bd. 24, S .47.

[4]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit: Philosophische Vorträge, veröffentl. von der Kantgesellschaft; Nr. 12, S. 3.

Natur und Geschichte".[5]) Geschichte wird einmal betrachtet nach ihrem Sachgehalt, dann nach dem Gesichtspunkt ihrer Erkenntnis. Doch ist zu beachten, daß diese theoretische Scheidung nicht streng schematisch durchzuführen ist, daß sich vielmehr beide Arten, über die Geschichte zu reflektieren, oft untrennbar verschlingen.

Die erste Antinomie findet Simmel bei der Frage nach dem „Was", nach dem Gegenstand der Geschichte. Es handelt sich hierbei um den Begriff des Historischen zum Unterschied von dem Begriff der Natur. Kurz gefaßt und auf den entscheidenden Punkt gerichtet lautet die Frage: Wann ist ein Wirklichkeitsinhalt ein historischer?

Die Antwort auf diese Frage möge von einem Beispiel abgeleitet werden. Angenommen, ein Geschichtsforscher entdeckt irgendwo ein Trümmerfeld als den Ueberrest einer früheren Stadtanlage. Das Trümmerfeld als ein Wirklichkeitsinhalt und der Geschichtsforscher als der verstehende Geist sind die beiden Faktoren, die wir als Bedingungen dafür anzunehmen haben, daß die Ruine als ein historisches Dokument angesehen werden kann. Für sich allein genommen zeigt sich jedoch jeder der beiden Faktoren ohnmächtig zur Erzielung dieses Effekts. Der Trümmerhaufen ist, für sich betrachtet, nichts anderes als ein Gegenstand der Natur, beherrscht von ihrer Gesetzlichkeit, bestimmt nach Ort und meßbarer Zeit und objektiver Kausalität. Es ist ausgeschlossen, daß der Wirklichkeitsinhalt allein durch die Tatsache, „daß er überhaupt nur zu irgend einer Zeit bestanden hat, zu einem historischen werde".[6]) — Das Verstehen als solches hat ebenfalls mit der historischen Wirklichkeit nichts zu tun, denn als rein geistiger Akt ist es etwas völlig Zeitloses. „Da die historische Zeit ausschließlich die Form von Wirklichkeit ist, so verläuft das Verstehen auch in völliger Unabhängigkeit von ihr".[7])

Man erkennt schon hier: Simmel ringt eigentlich um das Problem der Verknüpfung von Inhalt und Form. Auch die Gegenständlichkeit der Geschichte birgt gleich der Gegenständlichkeit der Natur anscheinend den Widerspruch zwischen der zeitlichen äußeren Erscheinung und der zeitlosen inneren Erfassung. Denn „daß ein Inhalt in der Zeit ist, macht ihn nicht historisch; daß er verstanden wird, macht ihn nicht historisch".[8])

„Erst wo beides sich schneidet",[8]) wo der in der Zeit seiende Inhalt auf Grund des zeitlosen Verstehens an einer bestimmten Zeitstelle fixiert wird, ist er historisch. Dies ist aber nur möglich, wo das Verstehen die Gesamtheit der Inhalte ergreift, denn nur in der Verstehensganzheit, welche „der Forderung nach ins Un-

---

[5]) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie: S. VII. (Verl. Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1923, 5. Aufl.)

[6]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 4.

[7]) Simmel, a. a. O. S. 6.

[8]) Simmel, a. a. O. S. 12.

endliche, der Tatsache nach bis an den frühesten, uns jeweilig bekannten Geschehensinhalt"[9]) sich erstreckt, erhält jeder einzelne Inhalt eine absolute Zeitstelle. Der Trümmerhaufen ist erst dann ein historisches Dokument, wenn er als bedeutsam im Weltverlauf verstanden wird und damit eine Stelle „in einem übergreifenden Zeitverlauf"[10]) erhält, der durch die Entwicklung menschlicher Verhältnisse begründet ist. Simmel steht hier nahe vor tiefen Kantischen Gedankenfügungen. Seine „Verstehensganzheit" deutet die Entwicklungsidee an, der „übergreifende Zeitverlauf" erinnert an Kants Ansätze zur Formulierung der geschichtlichen Zeit. Aber diese Gedanken sind bei Simmel nicht weiter ausgeführt und nicht begründet. Daß Wirklichkeitsinhalt und Verstehensganzheit im Historischen sich „scheiden", kann die Verknüpfung von Inhalt und Form nicht erweisen. Ein innerlich arm lassender Gedankenaufwand führte zur Beantwortung der Frage nach dem historischen Gegenstand, die Simmel in folgender Fassung ausgedrückt hat: „Ein Wirklichkeitsinhalt ist dann ein historischer, wenn wir ihn innerhalb unseres Zeitsystems an eine bestimmte Stelle geheftet wissen".[11])

Vertieft wird diese erste Unterscheidung von Natur und Geschichte durch die Folgerung, die Simmel an die Lösung seiner ersten Antinomie knüpft. „Erst mit dieser Bestimmung eines Inhaltes als historischen durch Fixierung an einer bestimmten Zeitstelle erscheint der Charakter der Individualisiertheit, mit dem man schon lange das historische Erkennen gegen das naturwissenschaftliche abheben will, an seine rechte Stelle gerückt".[12]) Auch dies kann am besten durch ein Beispiel verdeutlicht werden. Soweit irgend ein wissenschaftliches Experiment beliebig oft wiederholbar ist, bleibt es ein Naturereignis, und die ihm immanente Zeit ist nur eine Kette kausalbedingter Relationen früher und später gelegener Zeitmomente. Sobald dasselbe Experiment zu einer „Weiterentwicklung der betreffenden Wissenschaft bahnbrechend war,"[13]) erhält es jedoch eine einzigartige Beziehung zu dem vorangehenden und nachfolgenden Zustand eines geistigen Werdeganges, und dann wäre dieser experimentale Naturvorgang ein historischer. Die Bedeutung also für geistige Entwicklungsprozesse gibt einem Inhalt erst die Unwiederholbarkeit des Historischen. Wenn Simmel die entscheidende Bestimmung für den Charakter der Individualisiertheit nicht in der Einmaligkeit des geschehenden Inhalts finden kann, weil er historisch bliebe, auch wenn er sich tausendmal in qualitativer Identität wieder-

---

[9]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 9.
[10]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 16.
[11]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 3.
[12]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 13.
[13]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 16.

holte,[14]) so verkennt er wohl doch noch die tiefste Bedeutung seiner eigenen Worte, daß Natur und Geschichte den Menschen machen. Er kann keine Gegengründe für das anführen, was Kant und Bergson für die Einmaligkeit alles geistigen Strebens bezw. alles organischen Fortschreitens angeführt haben. Aber es ist anzuerkennen, daß Simmel durch die Verknüpfung mit der Zeit der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der historischen Inhalte eine neue und sachlich wichtige Begründung gegeben hat. Denn durch die Zeitstelle, die zwischen allem, was voranging und nachfolgte, festgelegt ist, nimmt der historische Inhalt „an der einzigen uns bekannten absoluten Unwiederholbarkeit, eben der der Totalität des Weltprozesses teil".[15]) —

An die Frage nach dem „Was" der Erkenntnis schließt Simmel die nach dem „Wie" historischen Erkennens an. Es ist das Problem: „Wie aus dem Stoffe der unmittelbaren gelebten Wirklichkeit das theoretische Gebilde werde, das wir Geschichte nennen",[16]) welches in seiner erkenntnistheoretischen Studie „Die Probleme der Geschichtsphilosophie" mit erweiterter Ausführlichkeit behandelt ist. Bei der Gegenüberstellung von historischem Geschehen und „Geschichte", von Zeit und Zeitbegriff, zeigt sich ihm wiederum eine antinomische Problematik schwerster Art.

Diese zweite Antinomie in Simmels Geschichtsphilosophie und deren Lösung soll ebenso wie die erste an einem Beispiel veranschaulicht werden; es sei „die Schlacht bei Zorndorf". Das lebende Geschehen, das sich an jenem Augusttage 1758 und bei jenem Dorfe unweit Küstrin abspielte, füllt eine Zeitstrecke kontinuierlich aus. Psychische Vorgänge verschiedenster Art weben und schaffen in der Schlachthandlung in- und durcheinander in unzerreißbarer Fortentwicklung. Denn „innerhalb seiner Entwicklung ist jeder bestimmte Zustand an einen bestimmten Moment der nach vorwärts gerichteten Zeit gebunden."[17]) Das der Geschichte zugrundeliegende Geschehen ist Simmel das nie rastende Leben selbst, vornehmlich aber in seinem psychologischen Sinn. „Die Einzelseele ist das Element der geschichtlichen Ereignisse, hinter das auf kein noch einfacheres zurückgegangen werden kann".[18]) Die physikalischen Bedingungen würden ohne histori-

---

[14]) Vgl. Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 14.

[15]) Simmel, a. a. O. S. 15.

[16]) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. V.

[17]) Simmel, Ueber Freiheit. (Bruchstücke aus dem Nachlaß von Georg Simmel): Logos 11, S. 3.

[18]) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 115 — Diese psychologische Auffassung des historischen Geschehens teilt Simmel mit Dilthey und dessen Schule. So sagt Dilthey: „Die Wurzel der geschichtlichen Welt ist das Erlebnis". (Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: S. 93 in „Abhandlg. der Kgl. Preuß. Akademie der Wissensch". Jahrg. 1910.), und in gleichem Sinne äußert

sches Interesse bleiben, wenn sie nicht mit den psychischen Vorgängen verbunden wären. Das Geschehen, das das Material der Geschichte bedeutet, ist schon Geist. Geschichte, wie sie wirklich war, ist als psychisches Erleben ein völlig kontinuierliches Geschehen.

„Geschichte" jedoch ist nicht dieses Geschehen. Im Gegensatz zur Kontinuität des realen Geschehens besteht das theoretische Bild, das wir Geschichte nennen, „aus diskontinuierlichen, gleichsam um je einen Zentralbegriff herum geronnenen Teilbildern"[19]). So sammeln sich um den Begriff der „Schlacht" in angeführtem Beispiel eine Anzahl unterscheidbarer Einzelvorgänge wie der Anmarsch der Gegner, die Phasen des Kampfes, die Ausnutzung des Sieges. Diese vorgestellten Einzelvorgänge sind Momente der Schlacht, „deren jeder in sich eine begriffliche Einheit ist, die zwar in einer bestimmten Reihe einander folgen, aber doch vermittels ihrer begrifflichen Sondersynthesen eine Diskontinuität zeigen; jede hält ihre Bestandteile enger und stetiger in sich zusammen, als jede mit der andern zusammenhängt.[20])

Diese Antinomie zwischen der Kontinuität des Geschehens und der Diskontinuität der begrifflich in Teilbildern zerlegten Geschichte betrifft im Grunde genommen dasselbe Form-Inhalt-Problem wie bei der Antinomie, die sich bei der Frage nach dem historischen Sachgehalt ergab. Hier, unter dem Gesichtspunkt der Geschichtserkenntnis als Funktion des vorstellenden Geistes, versucht Simmel das Problem im Sinne der Kantischen Fragestellung zu lösen. Er findet den gleichen Ansatzpunkt, indem er erklärt: „Was Kant mit Rücksicht auf die Naturwissenschaft festgestellt hat: „Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen seiner Anschauung Einheit bewirkt haben" — gilt im allgemeinsten Sinne für das historische Erkennen"[21]). Wie der Naturbegriff so ist auch der Geschichtsbegriff durch apriorische Voraussetzungen bedingt. Man sieht, Simmel hat wohl den Ehrgeiz, auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft das zu leisten, was Kant für das naturwissenschaftliche Erkennen durchgeführt hat. Er erkennt richtig, daß „die historische Auffassung die Bedeutsamkeit zum Wahl- und Organisierungsprinzip"[22]) macht und daß darum die Kategorien der Historik eigener Art sein müssen. Die einheitliche Erfassung des

---

sein Freund Graf Yorck v. Wartenburg: „Daß die gesamte psycho-physische Gegebenheit nicht ist, sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit". (Dilthey, Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg: S. 71. — Verl. Niemeyer, Halle a. d. S. 1923).

[19]) Simmel, Das Probelm der historischen Zeit, S. 21.

[20]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 22.

[21]) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 90.

[22]) Simmel, a. a. O. S. 64.

geschichtlichen Stoffes kann nur nach „gefühlsmäßigen, intellektuellen, politischen, psychologischen, ethischen Kategorien“[23]) erfolgen. Aber im genaueren hat Simmel nicht anzugeben gewußt, wie die Lebenstotalität durch die geistige Aktivität mittels eigener Formen zur Geschichte gestaltet wird. Er ist über die prinzipielle Forderung des historischen Apriori nicht hinausgekommen.[24])

Wenn Simmel auch nicht die Kantische Lösung seiner Antinomie gefunden hat, so vermochte er wenigstens, gegenüber dem historischen Realismus die Gegenständlichkeit der Geschichte als ein geistiges Gebilde zu erweisen. Wie die Natur, so weiß er auch die Geschichte als eine Art des Vorstellens selbst, das durch den Stoff nur angeregt, vom Subjekt selbst aber vollzogen werden muß. Um die Befreiung, die Kant vom Naturalismus brachte, auch vom Historismus anzubahnen, hat Simmel klar herausgestellt, daß es eine mechanische Auffassungsweise bedeutet, „das historische Verstehen als einen bloßen Abklatsch des Geschehens, „wie es wirklich war“ vorzustellen.“[25]) „Wenn Ranke den Wunsch ausspricht, er möchte sein Selbst auslöschen, um die Dinge zu sehen, wie sie an sich gewesen sind, so würde die Erfüllung dieses Wunsches gerade seinen vorgestellten Erfolg aufheben“.[26]) Denn dann würde nichts übrig bleiben, wodurch man die „Nicht-Ichs“ begreifen könnte. So zutreffend diese Polemik Simmels gegenüber dem Historismus ist, so unberechtigt erscheint sie gegen Ranke gerichtet. Daß jedes historisches Bild das „Surrogat eines Ganzen“,[27]) niemals die Ganzheit des Lebens selbst in unmittelbarem Abbild ist, hat auch Ranke gewußt und durch seine ganze Forscherarbeit dargetan. Es ist auch Rankes Auffassung, daß Geschichte eine „Summe von Formen“ ist, „mit denen der betrachtende synthetische Geist den zuvor festgestellten Stoff, die Ueberlieferung des Geschehens, durchdringt und bewältigt“.[28]) Als Geschichtsforscher hat Ranke die kritische Methode zur Geltung gebracht, deren Aufgabe es aus sachlicher Notwendigkeit ist, das historische Material in möglichster „Treue und Objektivität“ zu bestimmen.[29]) Als Geschichtsphilosoph hat er jedoch immer nach dem die Geschichte durchwaltenden Sinn gefragt, und seine

---

[23]) Simmel, Kant: S. 42. (6. Aufl. Verl. Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1924.)

[24]) Einen weitergehenden Versuch, „die Art, wie wir uns dauernd mit den mannigfachen Lebensformen in Berührung setzen“, zu verstehen, bedeutet Sprangers Konstruktion von Idealtypen, die er als die durchaus ewigen Grundformen der Individualität „Lebensformen“ nennt. (Siehe Spranger, „Lebensformen“: In der „Festschrift für Alois Riehl“, S. 417 ff; Verl. Niemeyer, Halle a. d. S. 1914).

[25]) Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, S. 31 (Geschichtliche Abende, Heft 5, 1918).

[26]) Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 77.

[27]) Simmel, Die historische Formung, Logos 7, S. 150.

[28]) Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, S. 16.

allerdings leicht mißverständlichen Worte bedeuten lediglich eine Absage gegen die pragmatische Tendenz rationalistischer Aufklärung, die der Historie das Amt, „die Vergangenheit zu richten, beimessen will".[29])

Realismus wie Idealismus vermögen Simmel nicht zur Lösung seines Problems zu führen. „Indem das Leben die geistige Form des Historischen annimmt, zeigt sich sowohl der historische Realismus, der die Ereignisse nachzuzeichnen glaubt, wie sie wirklich gewesen sind, als eine ebenso einseitige Vergewaltigung der Sachlage wie der Idealismus, für den Wirklichkeit soviel wie Erkenntnis der Wirklichkeit ist".[30]) An dieser Stelle sehen wir, daß Simmel den Sinn des transzendentalen Idealismus Kants wohl nicht verstanden hat, der die Wirklichkeit als Objekt der Erkenntnis voraussetzt und die Wahrheit als die in den geistigen Formen erkannte Wirklichkeit erblickt. Weil Simmel den logischen Sinn der Geltung nicht erfaßt, ist seine „Wendung zur Idee"[31]) nur eine scheinbare. Der „heimliche König" der gegenwärtigen Geistesepoche ist ihm vielmehr der Zentralbegriff des Lebens. „Der Begriff des Lebens ist der Schnittpunkt der beiden entgegengesetzt laufenden Gedankenlinien, die den Grundentscheidungen des modernen Lebens den Rahmen gegeben haben".[32]) In seinem Vortrag „Der Konflikt der modernen Kultur" stellt sich Simmel ganz auf die Bergsonsche Basis, da er beginnt: „Sobald das Leben über das bloß Animalische hinaus zur Stufe des Geistes vorgeschritten ist und der Geist seinerseits zur Stufe der Kultur, wird in ihm ein innerer Gegensatz offenbar, dessen Entwicklung, Antrag, Neuentstehung den ganzen Weg der Kultur ausmacht. . . . Aber diese Erzeugnisse von Lebensprozessen (die Gebilde der Kultur) haben das Eigentümliche, daß sie im Augenblick ihres Entstehens schon einen eigenen festen Bestand haben, der mit dem ruhelosen Rhythmus des Lebens selbst. . . . nichts mehr zu tun hat. . . Sie sind Gehäuse des schöpferischen Lebens, das sie aber wieder verläßt, und des nachströmenden, das aber schließlich in ihnen nicht mehr unterkommt".[33]) Ein steter Kampf zwischen dem Leben und seinem Widerspiel, den Formen, wird demnach auf allen Kulturgebieten ausgetragen, und die Brücke zwischen dem Vorher und Nach-

---

[29]) Vgl. Ranke, Weltgeschichte, Bd. IX, 2; S. 1—6 — (Siehe auch Below, Die deutsche Geschichtsschreibung: S. 24; Leipzig, 1916; ferner Kaerst, Die Geschichtsauffassung Rankes und Droysens in ihrer nationalen Bedeutung: Vierteljahresschr. für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte, Bd. 20, S. 226.)

[30]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit. S. 30.

[31]) Simmel, Lebensanschauung, s. 2. Kap. (Verlg. Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1918).

[32]) Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, S. 16, (Verl. Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1918).

[33]) Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, S. 5/6.

her der Kulturformen sei kaum je so abgerissen gewesen wie jetzt, „so daß nur noch das an sich formlose Wesen zu bleiben scheint, um sich in die Lücke zu stellen“[34]). So sehen wir beispielsweise auf dem sittlichen Gebiete hinsichtlich der Sexualverhältnisse, „daß das erotische Leben seine eigenste, innerste Kraft und sinngemäße Richtung den Formen gegenüber durchsetzen will, in die unsere Kultur es im allgemeinen eingefangen und damit in Erstarrung und Widersprüche versetzt hat“.[35]) Simmel meint unter diesen unmodern gewordenen Formen der Erotik die Ehe, weil sie „tausendfach aus anderen als den eigentlich erotischen Gründen“[35]) geschlossen werde, und die Prostitution, die trotz ihrer das Liebesleben entadelnden Wirkung zu einer fast legalen Einrichtung geworden sei. Es ist wahr, und es kann jeder die Beobachtung machen: Es gibt heute sogar manche, die als falsche Jünger Kants dessen Namen im Munde führen, in ihrem Handeln aber sich dem hemmuungslosen „Ausleben“ hingeben. Es gibt auch in unserer Zeit, wie stets nach großen Kriegsstürmen, Sophisten, die Wahrheit und Sittlichkeit untergraben helfen, ohne neue Normen an die Stelle der alten setzen zu können. Wie die solcher Sophisten, so sind auch die Argumente Simmels hauptsächlich psychologischer Art; und wollte man auf demselben Wege erwidern, so könnte man sagen, Simmel mag mit solchen Anschauungen, die zumeist nur zersetzend und nicht aufbauend wirken, selbst ein Opfer der Kriegspsychose geworden sein. Der logische Einwand aber ist, daß ihm die sittliche Idee fehlt, welche bei allen wechselnden Inhalten und Kulturformen als die ewig gültige Form Ziel und Richtung gibt. Die Ehe als sittliche Idee ist die zu erstrebende Vollkommenheitsform, ist das Streben nach jener mustergültigen Form, die in Bezug auf die Verhältnisse der ersten und innigsten Lebensgemeinschaft der Familie für alle verbindlich werden müßte. Verschiedenartige inhaltliche Erfüllungen können die Gültigkeit der Idee nicht berühren. Prostitution, aber auch „Probeehe“, „Kameradschaftsehe“ und anderes mehr erscheint, trotz manchen gut gemeinten und auch manchen richtigen Gedanken über eine Reform der immer unvollkommenen praktischen Verhältnisse, doch hinsichtlich der Idee, insbesondere hinsichtlich der elterlichen Aufgabe des Aufziehens und der Erziehung der Kinder, als Abirrung.

Um die Diskrepans zwischen dem Fluß des Geschehens und den Formen der Geschichte, die als Kulturformen doch auch einem Wandel unterliegen, zur Lösung zu bringen, bleibt Simmel als letzter Ausweg eine Metaphysik des Lebens übrig. Das schöpferische Leben, das wir unmittelbar sind und doch nur in seinen jeweiligen Formen haben können, erklärt und versteht sich letzten Endes selbst. „Wie in unserem Körper allenthalben

---

[34]) Simmel, a. a. O. S. 48.
[35]) Simmel, a. a. O. S. 36.

Stückchen des noch nicht ausgestalteten Protoplasmas enthalten sind, so umschließt jedes individuelle und nationale Wesen sozusagen Stoffmengen, die noch nicht Kultur geworden sind, und die Wesen unterscheiden sich nach dem Umfang dieses Materials und seiner Fähigkeit, sich in Kulturformen auszuwachsen"[36]). Aus diesem Urgrund ist das Leben stets „Mehr-Leben" in seiner organischen und „Mehr als Leben" in seiner geistigen Entwicklung.[37]) Mehr als Leben, eine Transzendenz desselben, ist vornehmlich auch die Zeit. „Was wir Zeit nennen, ist ein Tun der Seele, indem sie zwischen ihren Inhalten gleichsam hin- und hergeht und deren Sein und Nichtsein in die diesem selbst fremde Tonart der Zeitlichkeit transzendiert".[38]) Neben diese rein psychologische Definition sei die metaphysische gestellt: „Zeit ist die — vielleicht abstrakte — Bewußtseinsform dessen, „was das Leben selbst in nicht aussagbarer, nur zu erlebender unmittelbarer Konkretheit ist".[39]) Die geschichtliche Zeitform ist also im Sinne Simmels mehr als das geschichtliche Leben. Das Problem der historischen Zeit löst sich in seiner zweiten Antinomie von Form und Leben dadurch, daß selbst dies uunvermeidliche „Anders-Sein-als-das-Leben irgendwie den Triebkräften, dem Gesetze dieses Lebens selbst entspringen muß".[40]) „Die Bergsonsche Schwierigkeit: Wie sollte der Intellekt das Leben begreifen, da er selbst eine Ausstrahlung des Lebens ist, löst sich dadurch, daß diese Rückwirkung, dieses Sichselbstverstehen eben das Wesen des Geistes ist".[41]) Simmel, welcher in seiner „Wendung zur Idee" Kant zu ergänzen, mit seinem Begriff der „Transzendenz des Lebens" Bergson zu überwinden glaubte, ist bei seiner Vermengung von logischen, psychologischen und metaphysischen Elementen schließlich beim Versuch der Lösung seiner zweiten Antinomie dem Relativismus verfallen. „In relativistischem Prozeß erhebt sich über das subjektiv psychologische Geschehen die von ihm unabhängige objektive Gestalt und Wahrheit, Norm und Absolutheit, — bis auch sie wieder als subjektiv erkannt wird, weil eine höhere Objektivität entwickelt ist, und so fort in der Unabsehlichkeit des Kulturprozesses".[42]) —

---

[36]) Simmel, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, S. 35; Kap. über die Dialektik des deutschen Geistes. (Verl. Duncker u. Humblot, München u. Leipzig, 1917) —

[37]) Vgl. Simmel, Lebensanschauung: 1. Kap. „Die Transzendenz des Lebens".

[38]) Simmel, Kant: S. 100.

[39]) Simmel, Lebensanschauung: 1. Kap. S. 11.

[40]) Simmel, Das Problem der historischen Zeit, S. 31.

[41]) Simmel, Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch: Logos 8, S. 123.

[42]) Simmel, Lebensanschauung, S. 97/98.

Simmels Werke erschienen zum Teil im „Logos", der Zeitschrift der südwestdeutschen oder Badener Schule, welche die werttheoretische oder ethische Richtung des Neu-Kantianismus vertritt. Dies ist schon ein äußeres Zeichen dafür, daß Simmel sich mit seiner „Wendung zur Idee" dieser philosophischen Geisteshaltung zu nähern suchte. Rickert, der produktivste Vertreter dieser Art von Kulturphilosophie, hat zu Simmels Lebensphilosophie kritisch Stellung genommen. Um neben der psychologischen auch die erkenntnistheoretische Richtung als die zweite große Hauptrichtung kennen zu lernen,[43]) in der das deutsche Philosophieren sich bewegt, und um beide Richtungen in ihren Gedanken über das geschichtliche Zeitproblem gegenübergestellt zu sehen, möge als abschließende Würdigung Simmels die Kritik Rickerts in ihren Hauptgedanken wiedergegeben werden. Sie ist besonders in seiner Schrift „Die Philosophie des Lebens" enthalten.

Seine allgemeine Einstellung zur Lebensphilosophie kennzeichnet Rickert mit den Worten: „Wir vertreten keinen einseitigen Intellektualismus, d. h. wir sind weit davon entfernt, den Menschen herabzusetzen, „der die Welt überhaupt nicht in ihrer Totalität wissenschaftlich denken will".[44]) Er stimmt mit Simmel darin überein, daß der erkennende Mensch Natur und Geschichte „macht", nämlich durch den verschiedenen Gesichtspunkt der Betrachtung der unausschöpflichen Wirklichkeit gestaltet. Das unbegrenzte Leben ist auch ihm der ewige Born, aus dem die mannigfachen Welten eigener Bedeutung, nicht nur das Reich der Logik, ihren Inhalt nehmen. Neben dem Rationalen gibt es auch immer Irrationales. Die Quelle des lebendigen Lebens darf keine Philosophie vergessen, „selbst wenn sie eingesehen hat, daß es nicht ihre Aufgabe sein kann, die lebendigen Ströme selber in ihre Begriffe aufzufangen."[45]) Es bleibt ein großes Verdienst aller Lebensphilosophie, die lebendige Grundlage jeder Wissenschaft einseitigem Logizismus gegenüber wieder mehr zum Bewußtsein gebracht zu haben. „Für das Wirkliche mag der Satz Heraklits, daß alles fließt, seine Geltung behalten, und insofern ist das Reale auch lebendig zu nennen. Darin hat die Lebensphilosophie recht".[46]) Sie hat ein besonderes Verdienst damit, daß sie gleich Heraklits Philosophie über dem Bewegten nicht das Korrelat des Unbewegten vernachlässigen will, daß sie gleich dem antiken Denker nach dem Logos sucht, welcher allein des

---

[43]) Vgl. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen, S. 109. (Verl. Enke, Stuttgart, 1922).

[44]) Rickert: Die Philosophie des Lebens, S. 144. (Verl. Mohr, Tübingen 1920).

[45]) Rickert, a. a. O. S. 183.

[46]) Rickert, a. a. O. S. 71.

Kosmos Sinn und Ordnung ist. Wie Simmel recht gesehen hat, kann die Lebensphilosophie nur im wissenschaftlichen Gewand der Theorie eine Philosophie des Lebens werden. Bleibt sie auch „grau" gegenüber dem goldenen Baum des Lebens, sie ist als das „Mehr als Leben" nicht zu entbehren. Dasselbe gilt auch von dem Zeitbegriff des Lebens. „Im Anschluß an einen Kantischen Satz kann man sagen: Die Zeit ohne Zeitloses ist blind, und das Zeitlose ohne Zeit ist leer".[47]) In der Problemstellung stehen sich Simmel und Rickert also nahe. Beide erkennen die Notwendigkeit einer Verknüpfuung des Gedankens mit dem fließenden Leben. Die Lebensphilosophie Simmels steht in dieser Hinsicht „dem begrifflichen Denken der Neu-Kantianer" doch nicht „so fremd und autonom gegenüber", wie es C. H. Becker nach eingangs angeführtem Zitat in verallgemeinerter Behauptung glauben machen will.

Anders steht es bei der Lösung des zentralen Problems der Verbindung von Leben und Form, Geschehen und Geschichte, historischer Zeit und historischem Zeitbegriff. Hier hat die Lebensphilosophie unrecht dadurch, daß sie nach der Wendung zur Idee eine solche zum Leben folgen läßt. Simmel hat in seiner metaphysischen Problemlösung die logische Form doch wieder dem Lebensprozeß unterstellt. Simmel sah nicht die dritte Antinomie, in die er hinein geriet, da er das Leben als „grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich"[48]) betrachtete. Er fühlte nicht den inneren Widerspruch, der sich durch seine Rückbeziehung auf das Leben für die Wissenschaft ergibt. „In die Wissenschaft geht nie das Leben selbst ein, sondern allein sein Begriff".[49]) Simmels Philosphie mußte scheitern, weil bei ihr das Wesen des theoretischen Relativismus zutage trat, d. h. „der Widersinn des Versuchs, die Wahrheit in den Fluß des Geschehens hineinzuziehen, den schon Plato durchschaut hat".[50])

Simmels Problem der historischen Zeit ist, wie es Rickert richtig gesehen hat, das Problem der Form, der Idee. Simmel hat das platonische Problem der Methexis von Form und Inhalt nicht zu lösen vermocht, weil er in unsystematischer Weise das logische Problem der Geltung oft mit der psychologischen Frage der Entstehung verwechselt und vermengt. Vom logischen Gesichtspunkt aus, der für die Philosophie als ein Denken über das Leben allein möglich ist, kann man nicht sagen, daß „die Ideen

---

[47]) Rickert, System der Philosophie, S. 37. (Verl. Mohr, Tübingen 1921).

[48]) Rickert, Die Philosophie des Lebens, S. 65. (Siehe auch Simmel, Lebensanschauung, S. 12).

[49]) Rickert, Psychologie der Weltanschauung und Philosophie der Werte: Logos 9, S. 27.

[50]) Rickert, Die Philosophie des Lebens, S. 69.

selbst aus dem Leben kommen",[51]) oder daß „die Idee lebt".[52]) Es gibt keine lebendigen Begriffe, wie es auch keine toten gibt. „Die Ideen sind als Ideen lediglich transzentale, unwirkliche, geltende Gebilde".[53]) Nicht die Form lebt, sondern das Leben lebt in der Form. Die Verlebendigung der Idee ist eben die Relativierung ihrer Geltung, ist das Herabziehen der erkenntnistheoretischen Geltungsfrage in die seelische, die psychologische Bewegtheitsform des Lebens.

„Immer wieder ringt Simmel danach, einen Wahrheitsbegriff zu finden, der seinen Relativismus zu unterbauen vermag"[54]). Trotz seiner „Wendung zur Idee" mißlingt sein Beginnen, da er auch diese „Wendung" als eine psychologische Funktion betrachtet. Simmel hat wohl den rechten Blick für die psychische Tatsächlichkeit der Geschichte, zufolge welcher „die Präsenz des ganzen Menschen"[55]) in der Spannung und Ganzheit seiner Zeit zum Ausdruck kommt. Er verfehlt aber den Sinn der Geschichte, wenn er in einseitiger Stellungnahme meint, daß das Leben die Form überhaupt „durchbrechen und in seine Unmittelbarkeit aufsaugen will, um sich selbst an ihre Stelle zu setzen, seine eigene Kraft und Fülle so und nur so strömen zu lassen, wie sie eben aus seiner Quelle bricht, bis alle Erkenntnisse, Werte und Gebilde nur noch als seine umweglosen Offenbarungen gelten können"[56]). Jede Philosophie, die sich nur auf das lebendige Leben stützen will, ist lediglich Lebens-Anschauung und insoweit noch kein Gedanke über das Leben. Nur der Gedanke als Ganzheitsform vermag das Ganze nach bestimmten Gesichtspunkten zu erfassen; das Lebendige ist nur ein Teil des Ganzen. Trotz Simmel bleibt die Frage offen, wie die Objektivität geistiger Formen und die Subjektivität geschichtlichen Erlebens so vereinigt werden können, „daß weder die seelische Wirklichkeit zum Schattenbild in sich gegründeter ideeller Ordnungen verblaßt, noch das Reich der Idee in der quellenden Fülle der Wirklichkeit untergeht"[57]).

---

[51]) Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, S. 35.

[52]) Simmel, Lebensanschauung, S. 192 (Das individuelle Gesetz).

[53]) Rickert, Psychologie der Weltanschauung und Philosophie der Werte, S. 16.

[54]) Kracauer, Georg Simmel: Logos 9, S. 310.

[55]) Simmel, Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch, S. 140.

[56]) Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur: S. 9.

[57]) Litt, Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal. S. 53. (Verl. Teubner, Berlin und Leipzig, 1927).

3. Heidegger.

Gegenüber dem psychologistischen Denken der Lebensphilosophie Simmelscher Art entstand in Deutschland in der neuesten Zeit eine philosophische Denkrichtung, die gleich den Neu-Kantianern an der apriorischen Grundlage der Erkenntnis festhält, aber eine völlig neue Methode zur Erreichung ihres Zieles gebraucht. Diese moderne Art philosophischer Betrachtung, die sich gleichmäßig gegen Psychologismus wie gegen einseitigen Intellektualismus richtet, ist die Phänomenologie. Ihr Begründer Husserl erklärt, die Phänomene als das hinzunehmen, als was sie sich in der Intuition ursprünglich zeigen. Mittels solcher „Wesensschau" will er zu einer reinen Logik gelangen, welche „die immanenten Bewußtseinsgestaltungen deskriptiv durchforscht."[1])

„Auf dem Boden, den E. Husserl gelegt" (38),[2]) hat dann Heidegger seine phänomenologischen Untersuchungen angestellt. In seinem Werke „Sein und Zeit", dessen erster Teil 1927 erschienen ist, sind die Probleme der Phänomenologie am konsequentesten zu Ende gedacht und um den Zeitbegriff konzentriert. Ehe auf die Strukturanalyse des letzteren eingegangen werden kann, ist es nötig, genau erst festzustellen, wie Heidegger selbst das Wesen der Phänomenologie bestimmt und wie er die Zeit mit dem Sein, dem letzten Gegenstand seiner Philosophie, in Beziehung bringt.

In Anknüpfung an die Bedeutung der Bestandteile des Wortes erklärt Heidegger die Phänomenologie kurz als die Wissenschaft von den Phänomen. Unter Phänomen soll aber nicht das empirisch sich Zeigende verstanden werden, wie es der vulgäre Sprachgebrauch als Erscheinung meint, sondern jene ausgezeichnete Begebnisart von etwas, die man als „das Sich-an-ihm-selbst-zeigen", im Sinne Kants als „Formen der Anschauung" bezeichnen kann (31). Sachhaltig genommen handelt demnach die Phänomenologie vom Sein des Seienden, „welches als das Sichzeigende" (35) das Gebiet der Ontologie betrifft. Ihr metho-

---

[1]) Vgl. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie: 4. Teil, 12. Aufl. S. 511. (Verl. Mittler u. Sohn, Berlin, 1923).

[2]) Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf Heideggers Werk „Sein und Zeit" im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 8. Bd.

discher Sinn ist dann die Auslegung dieses Seienden, worunter nicht ein Erkennen seiner Beschaffenheiten zu verstehen ist, sondern „ein Bestimmen der Struktur seines Seins“ (67) und zwar durch eine solche Erfassung der Gegenstände, „daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß“ (35). „Zu den Sachen selbst!“ (34) ist also die Maxime des Methodenbegriffs dieser Phänomenologie. Diese Wesenschau ist nicht, wie es Ziel der mittelalterlichen Ontologie war, eine Schau des Wesens dessen, was hinter der Front der Tatsachen als deren Kern bestehen mag. Sondern sie ist die Schau eines besonderen, eigentümlich seienden Gegenstandes, wobei alles ausgeschaltet wird, was an Naturtheorie oder psychologische Tatsachen erinnern könnte. Deshalb trifft man bei Heideggers Untersuchungen durchaus konkrete Analysen an. Deshalb ist auch der Zeit als einem spezifisch Seienden eine so große Rolle zugebilligt.

„Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt“ (1) ist das vorläufige Ziel bei der konkreten Ausarbeitung der Frage Heideggers nach dem Sinn von Sein. Zum Sinn des Seins kann man jedoch erst dann gelangen, wenn zuvor der Sinn des Seienden festgestellt ist. „Dieses Seiende, das wir selbst je sind, ... fassen wir terminologisch als Dasein“ (7). Der Ansatzpunkt für Heideggers Untersuchungen ist somit das Sein des Menschen als das fundamentale Sein. Das Sein des Menschen ist zum Angelpunkt des Seinsverständnisses überhaupt gemacht. Anfang und Ende aller Erkenntnis des Sinns von Sein ist das geschichtliche Dasein. So steht auch die menschliche Zeitlichkeit, die geschichtliche Zeit, im Mittelpunkt von Heideggers Erörterungen. „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen“ (17).

Wie aus der Terminologie[3]) schon jetzt zu bemerken ist, unterscheidet Heidegger scharf zwischen ursprünglicher phänomenologischer Bedeutung eines Wortes und seiner abgeleiteten vulgären Gebrauchsweise. So unterscheidet er auch Sein und Zeit in doppelter Hinsicht und spricht von einem eigentlichen und einem uneigentlichen Dasein des Menschen und dement-

[3]) Die seltsame Terminologie Heideggers zwingt dazu, seine Gedanken in seiner besonderen Ausdrucksweise zu erörtern, weil sonst der Sinn seiner Lehre ein anderer würde. Seine sprachlichen Gewaltsamkeiten sind nicht nur ein unerquickliches Deutsch, sondern auch ein sachlicher Nachteil für die Philosophie. Heidegger selbst fühlt sich genötigt, seine sonderbaren Wortkonstruktionen als „fachgegründete Notwendigkeit“ (327) zu entschuldigen. Es bleibt zu hoffen, daß sich die auf neuen Wegen vorwagende Phänomenologie eine Terminologie schaffen wird, die der gerade in philosophischer Hinsicht so ausdrucksfähigen deutschen Sprache eine schönere und sachlich klarere Gestaltung abgewinnen wird.

sprechend von seiner ursprünglichen und seiner vulgär verstandenen Zeitlichkeit. „Zeitlichkeit kann sich in verschiedenen Möglichkeiten und in verschiedener Weise zeitigen. Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit (304)".

Das eigentliche Dasein ist Leben und Bewegung autonomer Art. Es ist geschichtliches Dasein, das im praktischen Verhalten sich selbst und seine Welt entdeckt, die ursprünglich nicht etwas dem Menschen Gegenüberstehendes bildet, sondern nichts mehr ist als „Erschlossenheit, d. h. Verstehen" (230), wodurch das Dasein konstituiert ist. „Realität ist Widerstand, genauer Widerständigkeit" (209). „Widerstandserfahrung, d. h. strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt" (210). Die Gegenüberstellung von Mensch und Welt, von Subjekt und Objekt, ist als eine ursprüngliche Gegebenheit pure Fiktion. „Wahrheit bedeutet ein Existenzial" (226), eine Verhaltungsweise menschlichen Daseins. Es gehört zum unmittelbarsten Wesen des Daseins, sich in lebendigen Verhaltungsweisen als weltverbunden zu entdecken. „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft ‚wahr'" (221). „Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend sein" (219). Erst die Theorie, die bewußte Ausschaltung des ganz Konkreten läßt uns eine eigentümliche Welt erscheinen, in der die Einheit des Menschen mit seiner Welt notwendig aufgehoben wird. Der „Skandal der Philosophie" besteht nicht darin, „daß der zwingende und jede Skepsis niederschlagende Beweis für das Dasein der Dinge außer uns" immer noch fehle (203), sondern darin, „daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden" (205). Die gewagte Voraussetzung Heideggers ist, daß er das Verstehen dem strebensmäßigen Entdecken, die Erkenntnis dem Willen gleichsetzt. Aber mögen auch Denken und Wollen in concreto ungeschieden sein, ihrem Wesen nach sind sie verschieden. Denn der schauende Geist hat die Welt sich gegenüber, welche der wollende, strebende sich entdeckt und zu welcher er in dieser Hinsicht mit gehört. Die Auflösung aller dinglichen Substanzialität in reine Tätigkeit geht letztlich auf Fichte zurück,[4]) ist aber der Grundfehler von Heideggers Philosophie; denn die Lehre vom „schöpferischen Ich" ist, wie es auch schon bei der biologischen Auffassung Bergsons deutlich wurde, nur durch eine mystische Grundhaltung möglich, nach welcher Form und Sein als identisch in dem beide erzeugenden Absoluten gedacht werden. Die Existenz des Ich erscheint da-

[4]) Vgl. M. Beck, Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit": Philosophische Hefte, Heft 1, Juli 1928, S. 17.

nach lediglich als ein stetiges Sicherzeugen. Die absolute Wirklichkeit wird als geistige Tathandlung vorausgesetzt und der Spaltung in theoretisches und praktisches Verhalten vorhergehend angesehen. Diese Voraussetzung überschreitet aber die Grenzen der Erfahrung; die intuitive Wesenschau als rein intellektuelle Anschauung ist dem Menschen nicht gegeben; die Erkenntnis der letzten metaphysischen Einheit ist, wie Kant kritisch erwiesen hat, nicht Wissen, sondern Glauben.

Nach dieser allgemeineren Erörterung des Daseins geht Heidegger dazu über, Sein und Zeit des Menschen durch genauere Analysen der Welt, in der wir wirklich leben, aufzuweisen. Er findet den existenzialen Sinn des Seins dieses Daseins in der Sorge. „Realität ist in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge und der möglichen kategorialen und existenzialen Ausweisung auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen“ (211/12). Unter dem Phänomen der Sorge ist nicht die ontisch verstandene „Lebenssorge“, sondern das ontologisch zu verstehende Besorgen der Geschäfte des Alltags gemeint, wie: „zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflanzen von etwas“ (56), die Tätigkeiten des Unternehmens, Durchsetzens, Erkundens, gleich denen des Unterlassens, Versäumens und so fort. Jn der Sorge „gründet die volle Erschlossenheit des Da“ (350). Sie faßt in sich die Tatsächlichkeit des faktischen Daseins, sofern wir Tatsächlichkeit nicht im Sinne eines räumlich Vorhandenen, sondern eines zuhandenen Existenziellen fassen. Sie versteht das Sein selbst, insoweit das Dasein sich irgendwie zu ihm verhält. Sie umschließt schließlich auch die Verfallenheit an die „Welt“, von der dann die Rede ist, wenn der Mensch die ursprüngliche und individuelle Einheit mit seiner Welt verliert und sich daran gewöhnt, im Miteinandersein mit seinesgleichen als unpersönliches „Man“ der Oeffentlichkeit aufzugehen.

Diese im praktischen Tun ontologisch aufgewiesene Sorgestruktur kann in der durch die verschiedensten Weisen des Besorgens erzeugten Mannigfaltigkeit ihrer Erfüllung nur dann verstanden werden, wenn wir die Seinsverfassung des Daseins zeitlich interpretieren und damit zugleich ihre Einheitlichkeit wahren. Erst die „Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur“ (328). Die „Zeitlichkeit enthüllt sich als der eigentliche Sinn der Sorge“ (326). Entsprechend der ontologischen Analyse des Daseins muß sich also die Zeitlichkeit sowohl auf das eigenste Seinkönnen von dessen „Existenz“, als auch auf die praktische Geworfenheit seines Geschehens als dessen „Faktizität“, und endlich auf die Nichtigkeit seines „Verfallens“ erstrecken.

Das Dasein oder der Mensch versteht sich in seiner Existenz, oder besser, in seinem eigensten Seinkönnen existierend erst dann,

wenn er ständig dasselbe bis zu seiner letzten möglichen Grenze zu überblicken vermag. Dies ist dann der Fall, wenn er den Mut aufbringt, stets dem Tode ins Auge zu sehen. Der Tod erst ist die äußerste Grenze menschlichen Daseins, und nur die Sicht des Handelns bis auf diesen letzten Punkt gibt der Existenz des Daseins ihr eigentliches Ganzseinkönnen. Dieses Sein zum Tode soll nicht feige Furcht sein, nicht Flucht und Abkehr des Daseins vor ihm selbst. Es ist vielmehr „wesenhaft Angst", die sich um das Seinkönnen des Daseins ängstet, das sich ja immer „vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz" (266) befindet. Heidegger bezieht sich mit solchen Auslegungen phänomenaler Schau öfters, wie er durch Hinweise selbst bekundet, auf den dänischen Philosophen Kierkegaard. Dieser erklärt noch genauer: „Die angustiae dieser Furcht, das ist die Verantwortung".[5]) Der Entschluß, in solchem Sich-Aengsten frei zu sein für den eigenen Tod, vereinzelt allerdings das Dasein und führt es aus der Heimlichkeit eines geselligen „Mit- und Füreinander" in die „Unheimlichkeit" (280). Aber nur in dieser Verfassung „hat der Geist die Freiheit des Schaffens, des Hineingestaltens in die Leere, die vor ihm liegt", und in dieser Hinsicht bezeichnet Kierkegaard die Angst als „die Möglichkeit der Freiheit".[6]) Nur so ist der Mensch „seine Geschichte selbst".[7]) „Das eigentliche Sein zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins" (386). Denn die Geschichte hat ihr wesentliches Gewicht „im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt" (386). Diese „Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt" (325), ist das existenzielle Gerichtetsein zum eigenen Tod. „Keiner kann dem andern sein Sterben abnehmen" (240). „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins" (258). Daraus entspringt der menschliche Charakter der Individualität. Nach Aufzeichnungen von O. Becker über einen im Jahre 1924 von Heidegger gehaltenen Vortrag heißt es betreffs dieser Frage: „Im Zukünftigsein wird das Dasein es selbst, wird sichtbar als die einzige Diesmaligkeit seines einzigen Schicksals, in der gewissen Möglichkeit eines einzigen, einmaligen Vorbei".[8])

---

[5]) Kierkegaard, Stadien auf dem Lebensweg: S. 285 (Verl. Diederichs, Jena, 1922).

[6]) Kierkegaard, Der Begriff der Angst: S. 156. (Verl. Diederichs, Jena, 1912).

[7]) O. Becker, Mathematische Existenz: Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, S. 666.

[8]) O. Becker, Mathematische Existenz; S. 666.

Tod, Angst und Zukunft sind die wichtigsten der Begriffe, die Heidegger aus dem Phänomen der Sorge bezüglich der Existenz des Daseins „ausgewiesen" hat. Als Aktualisierung der eigensten Möglichkeit bedeutet die menschliche Existenz Individualität, Schicksal, Geschichte im eigentlichen Sinne überhaupt. Klar hat Heidegger aus der Analyse der konkreten Wirklichkeit aufgezeigt, daß das Wesen der Geschichte in dem auf die Zukunft gerichteten Handeln liegt. Entschlossen für sein eigenstes Seinkönnen, „handelt das Dasein schon" (300). Merkwürdig erscheint es allerdings, daß Heidegger gerade den Tod als Wesensmoment menschlicher Existenz so ausschließlich stark betont. Wenn die individuelle Bestimmtheit des Menschen damit begründet wird, daß nur im Sterben „die Vertretbarkeit des einen Daseins durch ein anderes" (239) ausgeschlossen ist, so ist dagegen zu fragen: Gibt es denn überhaupt einen physiologischen Prozeß oder ein psychisches Erlebnis, gibt es denn überhaupt etwas meines eigenen Daseins, was mir ein anderer abnehmen könnte? Zeigt sich nicht vielmehr die Individualität des Menschen in jeder einzelnen Aeußerung seines körperlichen und geistigen Lebens?

Wie die Existenz das Sein, so bedeutet die Faktizität das Da des Da-seins. Diese Tatsächlichkeit des Faktums Dasein erschließt sich in der Stimmung, die das Dasein immer irgendwie begleitet. Die Stimmung ist ontisch als ein vorübergehender und unbeständiger psychischer Zustand bekannt. Ontologisch aber bezeichnet sie die dauernde existenzielle Befindlichkeit des Daseins in seinem Sein, die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da. Die Gestimmtheit läßt das Dasein sich selbst in der Weise des Sichbefindens antreffen. Sie bringt es somit „vor seine Geworfenheit, so zwar, daß diese gerade nicht als solche erkannt, sondern in dem, „wie einem ist", weit ursprünglicher erschlossen ist" (340). Das setzt voraus, daß das Sein des Daseins seinem existenzialen Sinne nach ständig gewesen ist. Das Gewesene ermöglicht erst das Sichfinden des Daseins in seiner Befindlichkeit. „Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die Befindlichkeit dagegen zeitigt sich primär in der Gewesenheit" (340). In dieser Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit enthüllt sich jener Seinsmodus des Daseins, den wir Geschichtlichkeit nennen, in vertieftem Sinn. „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode" (374). Diese Erstreckung des Dasein zwischen Geburt und Tod, diese „spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins" (375). Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt" (383).

In die Aktivität der vorlaufenden Entschlossenheit ist somit der Erwerb des Erbes aufgenommen, das von den Vätern her in Form überkommener Möglichkeiten überliefert ist. Auf Grund der Ueberlieferung ist das Dasein erst in vollem Sinne „Schicksal". Das Dasein versteht sich „in der eigenen Uebermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur „ist" im Gewähltthaben der Wahl, die Ohnmacht der Ueberlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden" (384). Menschliches Dasein ist also der freie Gebrauch innerhalb seiner übernommenen Möglichkeiten, die Umsetzung seiner passiven Geworfenheit in den aktiven Selbstentwurf, sodaß er aus seinem eigenen innersten Wesen her sich selbst bestimmt.

Die Geschichtlichkeit als Grundbestimmtheit des Daseins fordert auch die Einbeziehung der Natur in die Sorgestruktur. Denn die Natur, die Welt, „ist zugleich Boden und Schauplatz" und gehört als „Landschaft, Ansiedelungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kulturstätte" mit zum „alltäglichen Handel und Wandel" (388). So ist Geschehen der Geschichte Geschehen des In-der-Weltseins und dies innerweltlich Seiende nennen wir „Weltgeschichte" (389). In das Vielerlei dessen, was täglich „passiert", ist das alltägliche Dasein zerstreut. Das individuelle „Ich" verliert sich in das allgemeine und farblose „Man". Wie die Entschlossenheit die Treue der Existenz zum eigenen Selbst, so konstituiert die Unentschlossenheit aus der „Zerstreuung und dem Unzusammenhang des gerade Passierten" „das Wesen der Unselbständigkeit des Selbst" (390). Das „Man" flieht vor dem Tode und weicht der Wahl aus. So ist das Dasein an die Welt verfallen und von sich abgefallen. Aber indem die Welt zu seinem Sein gehört, sich in seinem Tun erschließt, ist „das Verfallen" in diesem Sinne „eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst" (176). Dieses zu seinem Sein gehörige Verfallen an die Welt ist ein Verlieren an die Welt, auf die es in seinem Besorgen sich angewiesen fühlt. Das Dasein dringt nicht vor zu seiner eigentlichen Zukunft, sondern nur zu immer Neuem im jeweiligen Begegnenlassen in der Welt, dem es stets gewärtigend gegenübersteht. Diese von Augenblick zu Augenblick begegnende Situation von Besorgungsmöglichkeiten ist im jeweiligen Augenblick die eigentliche Gegenwart. „Unständig als Man selbst gegenwärtigt das Dasein sein „Heute" . . . . In die Gegenwärtigung des Heute verloren", sucht die uneigentlich geschichtliche Existenz nicht ihre eigenen wiederholbaren Möglichkeiten, sondern die Ueblichkeiten des Man, „das Moderne" (391).

Wie die Zukunft primär das Verstehen, die Gewesenheit die Stimmung ermöglicht, so hat das dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das Verfallen, seinen existenzialen Sinn in der Gegenwart" (346). In diesem gegenwärtigen Verfallen an

die Geschäfte der Welt leben die meisten Menschen. „Das Wer des Daseins bin zumeist nicht ich selbst, sondern das Man-selbst" (267). Solche Menschen leben nicht nach ihrer unwiederholbaren Eigenart, sondern erliegen den Einflüssen der als vorhanden betrachteten räumlichen Umwelt. Ihre Zeit ist nicht mehr Ausdruck ihrer Freiheit, sondern Ausdruck äußeren Zwanges. Sie wird zur Uhrenzeit, „sofern das Dasein, mit sich rechnend, Zeit berechnet" (420). Sie wird zur öffentlichen Weltzeit, die von der Sonne ihre erste Datierung erhält und in der Welt ihre Bedeutsamkeit hat. Diese physikalische oder mathematische Zeit, in der Vorhandenes entsteht und vergeht, ist ein echtes Zeitphänomen, soweit sie als die Zeit des eigenen Besorgens in der Welt aufgefaßt wird. Wird sie dagegen als zu den Naturdingen gehörig betrachtet, so entsteht aus der ursprünglichen Zeit der abgeleitete vulgäre Zeitbegriff. Dann wird das Seiende als „vorhandener Dingzusammenhang (res) begriffen" (201), und die Zeit erscheint als ein Fluß ohne Datierbarkeit und Bedeutsamkeit. Die Jetztfolge wird als ein Vorhandenes, als eine Realität aufgefaßt und kann dieser theoretischen Haltung gemäß kein Ende finden. Die uneigentliche Zukunft wird zur unendlichen Zeit. Nicht das eigentliche, das historische Zukünftigsein ist damit gemeint, „sondern die Zukunft, welche sich die Gegenwart als die ihre ausbildet, als eine, welche Gegenwart werden soll".[9]) Die vulgäre Auffassung macht die Zeit, wie Bergson ausführlich darlegte, zur vierten Dimension des Raumes. Das Dasein durchmißt dann seine Zeitspanne in der Weise, „daß es, je nur im Jetzt ‚wirklich', die Jetztfolge seiner „Zeit" gleichsam durchhüpft" (373). „Wir machen in der Zeitskala gleichsam einen Einschnitt, zerstören damit die eigentliche Zeit in ihrem Fluß und lassen sie erstarren. Der Fluß gefriert, wird zur Fläche und nur als Fläche ist er zu messen. Die Zeit ist zu einer homogenen Stellenordnung geworden, zur Skala, zum Parameter".[10])

Die wahre, die eigentliche geschichtliche Zeit aber bringt nicht das Unpersönliche des farblosen Man, sondern die menschliche persönliche Existenz zum Ausdruck. Im Handeln spielt offenbar die Vergangenheit wie die Zukunft eine andere Rolle als in der bloßen Reflexion. Unsere geschichtlichen Erfahrungen aus der Vergangenheit und Antizipationen der Zukunft werden in der gegenwärtigen Aktualität des Handelns zusammengefaßt. Bei den charakterisierten Phänomenen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, die Heidegger Ekstasen der Zeitlichkeit nennt, handelt es sich nicht, wie bei der zur Weltzeit nivellierten Zeit um ein entspanntes Auseinander. Wenn auch gesagt wurde, die Existenz des Daseins gründet primär in der Zukunft, seine Faktizität primär

---

[9]) Becker, Mathematische Existenz, S. 662.

[10]) Heidegger, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft: Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, Bd. 161, S. 181.

in der Gewesenheit und sein Verfallen primär in der Gegenwart, so heißt das nur, die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit hat je nach den Momenten der Sorgestruktur verschiedene Modi ihrer Zeitigung. „Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, d. h. in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur" (350). Die Zeitlichkeit, welche die Einheit und Ganzheit der Sorgestruktur ermöglicht und konstituiert, ist auch in den Modi ihrer Zeitigung die Einheit und Ganzheit der ursprünglichen Zeit. In der Entschlossenheit zu seinem Tode zukünftig, kommt das Dasein auf seine existenzielle Gewesenheit zurück und überläßt sich gewärtigend dem je ergriffenen Besorgen. „Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit" (326). Dieses gegenseitige Durchdringen der Ekstasen der Zeitlichkeit, diese stets gegenwärtige Aktualisierung von Vergangenheit und Zukunft ist die geschichtliche Zeit. Der Mensch ist durch diese Analyse des historischen Zeitbegriffs als die frei schaffende, sich frei bestimmende Persönlichkeit erwiesen. Er ist „als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind" (48).

In diesen Analysen hat Heidegger als das existenziale Grundphänomen menschlichen Daseins die Sorge dargestellt. Ihre Einheit erhält die Mannigfaltigkeit der Sorgestruktur in der Zeitlichkeit. In ihr findet demgemäß die Sorge ihren Sinn. Sorge und Zeitlichkeit sind also die Begriffe, die Heideggers Untersuchungen über Sein und Zeit und in Verfolg dessen auch denen über die Geschichte und ihren Zeitbegriff zugrunde liegen.

Mit der Sorge sollte „die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins" (230) gewonnen sein. Sie soll die Ganzheit sein, welche den Sinn des Daseins seiner ontologischen Struktur nach freilegt, deren einzelne Momente als Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins erschlossen wurden. Es ist anzuerkennen, daß in dem Phänomen der Sorge der hervortretendste Wesenszug des Geschichtlichen, den man als zielbewußte Aktualität bezeichnen könnte, in klarer Konkretheit aufgewiesen ist. Zu verneinen ist jedoch, daß damit schon die Frage nach dem Sinn des Seins zur letzten Aufhellung gekommen sei. Das Ziel menschlichen Handelns kann aus dem konkreten Handeln selbst nicht deutlich werden. Die Sorge ist nicht reine Funktionalität, sondern selbst etwas Seiendes, ein „existenzialer Begriff" (200). Heidegger verstößt gegen seine eigene mit Recht erhobene Forderung, „daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann" (207).

Heidegger glaubt, seine „Zeitlichkeit ist der Seinssinn der Sorge" (367). Denn sie ist als Sinn „das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artiku-

liert“ (151). Sie ist als Sinn jenes „Existenzial des Daseins“ (151), welches als die Geworfenheit, als sein Entwurf in die Zukunft und als das gewärtigende Verfallen an die Umwelt ausgelegt wurde.

Zu rühmen ist die zentrale Absicht, die Differenzierung des Seins im Zeitbegriff erfassen zu wollen. Damit zusammenhängend erfolgt die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Existenz, von Mensch und Natur. Zwischen beidem besteht eine unlösliche Verknüpfung; denn die Geworfenheit des Daseins in seine Möglichkeiten umfaßt auch stets einen bestimmten Teil der Natur. Andererseits aber sind Natur und Dasein streng auseinanderzuhalten. Die Natur h a t wohl Geschichte; das Dasein aber hat nicht nur, sondern i s t wesenhaft Geschichte. Die geschichtliche Zeit ist nicht eine feststehende und errechenbare Ordnung, in der das Dasein abläuft. Das menschliche Dasein läuft in diesem Sinne gar nicht ab, sondern aktualisiert sich als Zukunft und zugleich Gewesenheit und damit gegenwärtig. Als ekstatische Einheit dieser Modi der Zeitigung des Daseins ist die geschichtliche Zeit gleich der Sorge ein untrennbares, wenn auch endliches Ganzes. „Im Augenblick“ pulsiert sie als die „eigentliche Gegenwart“ (338). Der Augenblick ist in diesem Sinne die Fülle der Zeit, welche das Zukünftige und Vergangene gleicherweise mit umfaßt.[11]) Dieser geistesbeseelte Augenblick, diese extensionslose reine Dauer ist im Gegensatz zur extensiven Dauer der äußerlich vorhandenen Welt nur dem Menschen in seiner Geschichtlichkeit eigen. Die Fruchtbarkeit dieser Unterscheidung von geschichtlicher und physikalischer Zeit begründet Heidegger selbst, und zwar in seiner Habilitationsschrift, indem er ausführt: „Die Erkenntnis der fundamentalen Bedeutsamkeit des historischen Zeitbegriffes wie seiner völligen Andersartigkeit gegenüber dem der Physik wird es ermöglichen, weiter wissenschaftstheoretisch in den eigentümlichen Charakter der Geschichtswissenschaft einzudringen und sie als originale und auf andere Wissenschaften unreduzierbare Geisteshaltung theoretisch zu begründen“ [12])

Der Vorzug dieser Untersuchungen Heideggers, der in der steten Verknüpfung abstrakter Reflexion mit konkreter Wirklichkeit liegt, birgt bei ihm allerdings auch einen Mangel. Heidegger erklärt selbst: „Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts Anderes als die Verdichtung — Kristallisation —

---

[11]) Nach Kierkegaards Auslegung ist der Augenblick „jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt“. (Kierkegaard, der Begriff der Angst: S. 86).

[12]) Heidegger, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft: S. 188.

einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation".[13]) Seine Forderung, daß der Mensch die Möglichkeiten der in ihm latenten Ueberlieferung in die Wirklichkeit umsetzen soll, die der Individualität seiner eigenen Existenz entspricht, bedeutet ihm, wie schon beim Phänomen der Sorge deutlich wurde, ein „Existenzial" des Daseins. Wie sehr Heidegger Bergsons naturwissenschaftliche Hypothesen durch genaue Analysen wissenschaftlich zu begründen sucht, trägt doch auch sein Zeitbegriff als Lebensobjektivation und existenziales „Potenz-Aktualitätsverhältnis"[14]) stark biologischen Charakter. In dieser Bedeutung ist aber nicht bloß der Mensch sondern jedes Lebewesen überhaupt fähig, ein qualitatives „Ineinander" von Momenten nachzeitig als auch gleichzeitig zu entfalten. Wir brauchen uns nur beispielsweise die „Eichel", einmal in ihrem Wachstum, andermal als Keimanlage vorzustellen. Das Leben, mit dem Heidegger seine Theorie verknüpft, ist eine zu enge Grundlage für seine Philosophie, ist nur ein Teil des Ganzen. Die Forderung der auf die Zukunft gerichteten tatkräftigen „Ueberwindung seiner Geworfenheit",[15]) hat nicht den Ganzheitssinn, den Kant seiner Fundierung der reinen Vernunft in der praktischen gegeben hat. Zu sehr in dem verfehlten Ausgangspunkt seiner Phänomenologie befangen, bleibt Heidegger in der werdenden Fülle des Lebens gebunden und eliminiert die Form der Idee, welche durch Sinnbezüge und Wertordnungen von sich aus die Mannigfaltigkeit menschlichen Lebensinhalts zur Evidenz bringt. Da die Phänomenologie neben der Verbindung die kritische Scheidung von Theorie und Praxis nicht kennt, verhüllt sie trotz Aufdeckung tiefster Sachverhalte des Erlebens vieles, was die Vernunftkritik Kants sehen gelehrt hat, vorzüglich bei dem zentralen Problem der Philosophie, beim Problem des Menschen.

---

[13]) Heidegger, a. a. O. S. 187.

[14]) Vgl. Beck, Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit": S. 43/44.

[15]) Vgl. Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus: Heft 1 der „Philosophischen Hefte", S. 68. — Der Verfasser setzt fort: „Die geschichtliche Tat ist heute nur möglich als Tat des Proletariats, weil es das einzige Dasein ist, mit dessen Existenz die Tat notwendig gegeben ist". Aber diese Folgerung, welche tendenziös und parteipolitisch klingt, kann man aus Heideggers Forderung des Selbstentwurfs des Daseins schwerlich ziehen und ist zudem einseitig und unrichtig. Denn die geschichtliche Tat ist auch heute in jeder Volksschicht möglich; sie ist immer das intentional bewußte und niemals das im Alltag aufgehende Handeln und Tun.

Schluß.

In zusammenfassendem Rückblick kann man, in Anlehnung an Worte Heideggers (436/37) behaupten, daß die Philosophie der Gegenwart auf verschiedenen Wegen die Interpretation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses zu benutzen versucht. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus will sie das Wesen menschlichen Seins in seiner Zeitlichkeit erfassen. In ungefähr gleicher Struktur erscheint als übereinstimmendes Ergebnis der Begriff der geschichtlichen Zeit, sowohl wesensmäßig geschieden, als auch in bestimmtem Sinne verbunden mit dem Begriff der mathematischen Zeit.

Die geschichtliche Zeit wird begrifflich immer als ein Gebilde autonomer Bedingungen aufgewiesen. Das heterogene In- und Durcheinander der ursprünglichen geschichtlichen Zeit ist nicht das Neben- und Auseinander der abgeleiteten physikalischen Zeit. Diese Erkenntnis von der Verschiedenheit der beiden Zeitbegriffe und damit auch von Natur und Geschichte als ihren Gegenstandsgebieten gewinnt selbst in naturwissenschaftlich orientierten Kreisen immer mehr Anerkennung. So schränkt Planck die Naturkausalität und mit ihr die mathematische Zeit auf ihre bestimmten Grenzen ein, wenn er erklärt: „Man glaubte früher, ... daß im allgemeinen sowohl Vergangenes wie auch Zukünftiges (Teleologie) direkt mitbestimmend in den Gang der Dinge eingreift und so das Kausalitätsgesetz beeinflußt. Die moderne Naturwissenschaft aber . . . . nimmt an, daß in letzter Linie der gegenwärtige Zustand: das, was gerade augenblicklich in der gesamten Welt vorgeht, die vollständige Bestimmungsursache dessen bildet, was im nächsten Moment eintreten wird, daß also in der fortlaufenden Kette der Veränderungen jedes Glied durch das unmittelbar vorhergehende selbständig und in seinem ganzen Umfange bedingt wird".[16]) Andrerseits gibt Planck das Irrationale der Geschichte und ihrer Zeit zu, wenn er sagt: „Es gibt einen Punkt, einen einzigen Punkt in der weiten unermeßlichen Natur- und Geisteswelt, welcher jeder Wissenschaft und daher auch jeder kausalen Betrachtung unzugänglich sein und für immer unzugänglich bleiben

[16]) Planck, Die Prinzipien der Erhaltung der Energie: S. 277. (Verl. Teubner, Berlin und Leipzig, 1908.

wird: Dieser Punkt ist das eigene Ich".[17]) Diese eigene Welt des Ich ist die stets variable Größe in der Geschichte, die dem mathematischen Koordinatensystem der Natur nicht einfügbar ist. Sie ist für sich eine ganze Welt, die das gesamte Denken, Fühlen und Wollen umfaßt und nur mit dem Leben preisgegeben wird. Sie ist im Geschlecht der Menschen eine alles Subjektive übergreifende Einheit, die das kulturelle Leben entwickelt und die Menschheit unter sittliche Normen stellt.

Der geschichtliche Zeitbegriff ist als Inbegriff alles Werdens nicht nur die Zusammenfassung der Wahrnehmungs- und der organischen Region in der ethischen und als solche unterschieden von der mathematischen Ordnung, sondern Geschichte und Natur sind auch unauflöslich miteinander verbunden. Der Mensch ist ein Lebewesen, welches Natur und Geschichte machen. Menschliches Tun, in der Zeitordnung geistiger Art bedingt, wirkt sich sinnfällig aus in natürlicher Zeitlichkeit. Der Geist hat die Willenskraft, den Körper nach eigenem Ermessen zu beherrschen. Die physikalische Zeit der mechanisch bestimmten Natur geht als Moment ein in die lebendig geschichtliche. Diese gegenseitige Beziehung von geschichtlicher und mathematischer Zeit findet die letzte Ergänzung in der Verbindung dieser beiden objektiven Zeitformen mit der subjektiven des Erlebens. Alles Denken und Wollen ist trotz aller objekiven Bedingungen doch auch das subjektive Erleben, durch das jenes Objektive erst in Erscheinung tritt. In der erlebnismäßigen Wirklichkeit erst erscheint das Physikalische in der mechanischen Bewegung, das Organische als die Zweckmäßigkeit der lebenden Natur, das Ethische als das unbedingte Sollen.

Diese subjektive Seite und natürliche Gebundenheit der Geschichtlichkeit verlangt als Gegenpol ein absolutes Objektives. Das, was den Menschen wahrhaft zum Menschen macht, was ihm den aufrechten Gang und das geistige Emporschauen ermöglicht, ist die Idee.

„In jedem echten Geschichtsbegreifen ist die Menschheit mit ihrem Ewigkeitssinn zugegen".[18]) Humanität und Freiheit und das Urgesetz des Logos sind die großen Ideen des klassischen Denkens über die Menschheit, und sie berühren sich mit den Bemühungen gegenwärtigen Philosophierens, in der lebendigen Spannung, der Präsenz und der ekstatischen Einheit der geschichtlichen Zeit ihre Ganzheit und damit ihren Ewigkeitssinn zu bestimmen. In zwingendem Erweise hat Kant das Ewige als den Sinn der Zeitlichkeit gezeigt; Herder hatte den Durchbruch zu dieser Idee der Geschichte ge-

---

[17]) Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit: S. 45. (Verl. Springer, Berlin, 1923).

[18]) Kühnemann, Kant: Bd. 2, S. 699.

funden, und Hegel entfaltete ihre tiefste Bedeutung, wenn auch in mystisch-methaphysischen Ableitungen. Die Hauptvertreter der verschiedenen Richtungen der Philosophie der Gegenwart aber, wie Bergson, Simmel und Heidegger, zeigen trotz allem Streben nach der Gedankentiefe der klassischen Zeit doch noch eine in verschiedenem Grade bemerkbare Ideenblindheit. Sie tragen noch mehr oder weniger an der Krankheit der modernen Zeit, welche nach äußeren vergänglichen Dingen noch zu einseitig strebt und den Geist im Stoffe erstickt. Aber durch sie ist ein neuer Weg zum klassischen Begriff der Idee wenigstens wieder angebahnt, durch den allein alle antinomischen Verhältnisse wie die zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Geschichte, Individuum und Gemeinschaft, gelöst werden können. Nicht vom Leben aus, welches selbst Bewegung ist, sondern nur vom Geist aus ist auch von der neuesten Philosophie mit ihren weiten und reichen Möglichkeiten die geschichtliche Wirklichkeit einzig zu verstehen. Die Ganzheitsform der Idee gibt dem menschlichen Leben die Richtung auf das Unbedingte, welchem das Forschen sich im Bedingten und durch lauter Ansätze bedingt wahrer Gedanken nähert. Von Ideen leben wir; denn jedes zweckbewußte Handeln ist schon etwas Vorausgeschautes, ist schon Ausfluß eines Wahrheitsgedankens. Nicht das Leben, sondern die Idee stiftet die wahre Methexis zwischen den Inhalten und ihren Formen, zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit. Das menschliche Leben, die Geschichte, steht letztlich unter der Kraft der Idee, wie sie der große Seher Platon sah; die geschichtliche Zeit war ihm in diesem Sinne wahrhaft nichts anderes als „das bewegte Bild der Ewigkeit".

Verzeichnis der benutzten Literatur.

B. Bauch, Immanuel Kant: 3. Aufl.; Verlag Walter de Gruyter u. Co., Berlin und Leipzig, 1923.

L. Baur, Metaphysik: Verlag Kösel und Pustet, München, 1923.

L. Baur, Psychologie: Druck d. Schles. Volksztg., Breslau 1926.

M. Beck, Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit". Philosophische Hefte, Heft 1, Juli 1928.

C. H. Becker, Kant und die Bildungskrise der Gegenwart: Verlag Quelle und Meyer, Leipzig, 1924.

O. Becker, Mathematische Existenz: Jahrb. f. Philosophie und Philosophische Forschung; Bd. 8. Verl. Niemeyer, Halle a. S. 1927.

G. v. Below, Die deutsche Geschichtsschreibung: Verlag Quelle und Meyer, Leipzig, 1916.

G. v. Below, Wie es eigentlich gewesen: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 20, 1928.

Bergmann, Ueber einige philosophische Argumente gegen die Relativitätstheorie: Kant-Studien, Bd. 33, Heft 3-4.

H. Bergson, Zeit und Freiheit: Verlag Diederichs, Jena, 1911.

H. Bergson, Materie und Gedächtnis. Verlag Diederichs, Jena, 1908.

H. Bergson, Einführung in die Metaphysik.. Verlag Diederichs, Jena, 1920.

H. Bergson, Schöpferische Entwicklung: Verl. Diederichs, Jena, 1921.

H. Bergson, Die seelische Energie: Verl. Diederichs, Jena, 1928.

K. Breysig, Vom geschichtlichen Werden: 2. Bd., Cottasche Buchhandlung, Stuttgart und Berlin, 1926.

E. Cassirer, Freiheit und Form: Verlag Cassirer, Berlin 1916.

H. Conrad-Martius, Die Zeit:, Philosophischer Anzeiger, 2. Jahrgang, 2. Heft, 1927.

W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: Abhandlg. d. Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1910.

W. Dilthey, Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. Verl. Niemeyer, Halle a. S., 1923.

H. Driesch, Das Organische im Lichte der Philosophie: 3. Jahrg. v. „Philosophie und Leben", 1927.

J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie: Verlag Kösel und Pustet, München, 1923.
Eswein, Die Spiegelung des Universums in den Monaden bei Leibniz: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 41, Heft 1, 1928.
M. Frischeisen-Köhler, Georg Simmel: Kant-Studien, Bd. 24.
M. Frischeisen-Köhler, Wilhelm Dilthey als Philosoph: Logos III.
E. v. Hartmann, Das Problem des Lebens. Verl. Haacke, Bad Sachsa i. Harz, 1906.
Hegel, Theologische Jugendschriften: Verl. Mohr, Tübingen, 1907.
Hegel, Einleitung in die Religionsphilosophie: Verlag Duncker u. Humblot, Berlin, 1832. (11. Bd. der gesammelten Werke).
Hegel, Wissenschaft der Logik: Verlag Schrag, Nürnberg, 1812.
Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts: Verlag Meiner, Leipzig, 1911.
Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Reclam-Ausgabe..
Heidegger, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 161. Verlag Barth, Leipzig, 1916.
Heidegger, Sein und Zeit: Jahrbb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, 1927. Verlag Niemeyer, Halle a. S.
Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache: Bd. 5 von „Sämtlichen Werken Herders" in der Suphanschen Ausgabe (Abgekürzt S. W. S.) Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1887.
Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: S. W. S. Bd. 5.
Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: S. W. S. Bd. 13 und 14.
Herder, Zweifel. Auflösung der Zweifel. (Aus „Adrastea"): S. W. S. Bd. 24.
Herder, Ueber die menschliche Unsterblichkeit. (4. Sammlung der „Zerstreuten Blätter"): S. W. S. Bd. 16.
Herder, Briefe zu Beförderung der Humanität: S. W. S. Bd. 17.
Herder, Das eigene Schicksal (Beiträge zu den „Horen"): S. W.S. Bd. 18.
Herder, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft: S. W. S. Bd. 21.
H. Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie: Verl. Reinhardt, München, 1927.
R. Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft: Verlag Vanderhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914.
R. Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie: 2. Aufl. Verl. Teubner, Leipzig und Berlin, 1925.
R. Hönigswald, Vom Problem der Idee: Logos 15, 1926.

R. Ingarden, Intuition und Intellekt bei Henri Bergson: Jahrb. für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 5.
Jaeger, Antike und Humanismus. Verl. Quelle und Meyer, Leipzig, 1925.
Kaerst, Die Geschichtsauffassung Rankes und Droysens in ihrer nationalen Bedeutung: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 20, 1928.
Kant, Kritik der reinen Vernunft: Reclam-Ausgabe.
Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik: 6. Aufl. Verl. Meiner, Leipzig, 1920.
Kant, Grundlegung zur Methaphysik der Sitten: 6. Aufl., Verl. Meiner, Leipzig, 1925.
Kant, Kritik der praktischen Vernunft: 8. Aufl., Verlag Meiner, Leipzig, 1922.
Kant, Kritik der Urteilskraft: Reclam-Ausgabe.
Kant, Ueber die Fortschritte der Metaphysik: Bd. 5 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Bd. 6 der Akademie Ausgabe.
Kant, Anthropologie: Bd. 7 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Streit der Fakultäten: Bd. 7 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Das Ende aller Dinge: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Zum ewigen Frieden: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Verkündung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen: Bd. 8 der Akademie-Ausgabe.
Kant, Reflexionen zur Metaphysik: Bd. 17 u. 18 der Akademie-Ausgabe.
S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst: Verlag Diederichs, Jena, 1912.
S. Kierkegaard, Stadien auf dem Lebensweg. Verl. Diederichs, Jena, 1922.
S. Kracauer, Georg Simmel, Logos 9, 1920-21.
R. Kroner, Henri Bergson: Logos 1, 1910-11.
E. Kühnemann, Einleitungen zu Herder: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1891.

E. Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung: Verlag Dümmler, Berlin, 1893.
E. Kühnemann, Herder: Becksche Verlagsbuchhandlung; München, 1912, (2. Aufl.).
E. Kühnemann, Geistige Strömungen in Deutschland: Verlag Gersbach u. Sohn, Berlin 1923.
E. Kühnemann, Kant: Becksche Verlagsbuchhandlung, München,
1. Teil: Der europäische Gedanke im vorsokratischen Denken (1923).
2. Teil: Das Werk Kants und der europäische Gedanke (1924).
G. Lasson, Was heißt Hegelianismus? — Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft; Nr. 11. Verlag Reuther u. Reinhardt, Berlin, 1916.
G. Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph: Verlag Meiner, Leipzig, 1920.
R. Lehmann, Herders Humanitätsbegriff: Kant-Studien 24.
Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie: Bd. I: Zur Logik und Mathematik; Verlag Meiner, Leipzig, 1903. Bd. II: Zur Biologie und Entwicklungslehre; Dürrsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1906. Bd. III: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand: Verlag Meiner, Leipzig, 1915.
A. Liebert, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Verlag Meiner, Leipzig, 1919.
T. Litt, Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal: Verlag Teubner, Berlin und Leipzig, 1927.
Lovejoy, Some Antecedents of the Philosophy of Bergson: Mind 22, 1913.
Mahnke: Eine neue Monadologie: Kant-Studien, Erg.-Heft Nr. 39.
Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus: Heft 1 der „Philosophischen Hefte".
E. Mazur, Zur gegenwärtigen Lage der Geschichtsphilosophie: Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 18; Heft 1, 1927.
Medicus, Kants Philosophie der Geschichte: Kant-Studien 7.
Meinecke, Kausalität und Werte in der Geschichte: Philosophische Zeitschrift, Bd. 137, Heft 1.
A. Messer, Geschichte der Philosophie. Verlag Quelle u. Meyer, 1923.
A. Messer, Autorität der Gemeinschaft und Gewissen des Einzelnen: Philosophie und Leben; Jahrg. 1927.
W. Moog: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen: Verlag Mittler u. Sohn, Berlin, 1923.
M. Planck, Die Prinzipien der Erhaltung der Energie: Verlag Teubner, Leipzig und Berlin, 1908.
M. Planck, Kausalgesetz und Willensfreiheit: Verlag Springer, Berlin 1923.
O. Quick, Bergsons „Creative Evolution" And The Individual: Mind 22, 1913.

Ranke, Weltgeschichte Bd. 9, Verlag Duncker u. Humblot, Leipzig, 1888.
Ranke, Ueber die Epochen der neueren Geschichte. Verlag Dunkker u. Humblot, München und Leipzig, 1917.
Reyburn, Idealism And The Reality Of Time: Mind 22, 1913.
H. Rickert, Die Philosophie des Lebens: Verlag Mohr, Tübingen 1920.
H. Rickert, System der Philosophie. Verl. Mohr, Tübingen, 1921.
H. Rickert, Psychologie der Weltanschauung und Philosophie der Werte. Logos 9.
F. Sawicki, Geschichtsphilosophie: Verlag Kösel und Pustet, München, 1923.
G. Simmel, Das individuelle Gesetz: Logos 4, 1913.
G. Simmel, Das Problem der historischen Zeit: Philosophische Vorträge Nr. 12, 1916.
G. Simmel, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen: Verlag Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1917.
G. Simmel, Die historische Formung: Logos 7, 1917-18.
G. Simmel, Lebensanschauung: Verlag Duncker u. Humblot, München und Leipzig, 1918.
G. Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens: Geschichtliche Abende; Heft 5, 1918.
G. Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur: Verl. Duncker u. Humblot, München und Leipzig, 1918.
G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie: 5. Auflage. Verlag Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1923.
G. Simmel, Kant: 6. Aufl. Verl. Duncker u. Humblot, München und Leipzig, 1924.
G. Simmel, Aus Georg Simmels nachgelassenem Tageb.: Logos 8.
G. Simmel, Ueber Freiheit (Bruchstücke aus dem Nachlaß von Georg Simmel): Logos 11.
E. Spranger, Lebensformen: Festschrift für Alois Riehl, Verlag Niemeyer, Halle a. S. 1914.
E. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 2. Aufl. Verl. Teubner, Leipzig u. Berlin, 1925.
A. Steenbergen, Henri Bergsons Intuitive Philosophie: Druck von Mänicke und Jahn, Rudolstadt.
E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme: Verlag Mohr, Tübingen, 1922. (1. Buch).
E. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung: Geschichtliche Abende, Heft 10.
F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie: 12. Aufl. Verlag Mittler u. Sohn, Berlin, 4. Teil, 1923; 5. Teil, 1928.
Windelband, Geschichtsphilosophie: Kant-Studien, Erg.-Heft 38.
M. Wittmann, Ethik: Verlag Kösel u. Pustet, München, 1923.
T. Ziehen, Zum Begriff der Geschichtsphilosophie: Kant-Studien, Nr. 28.

Lebenslauf.

Am 29. Juli 1890 wurde ich, Alfons Freund, zu Ujest, Kreis Groß-Strehlitz OS. geboren. Meine Eltern sind der 1924 verst. Hauptlehrer Julius Freund und seine Ehefrau Emma, geb. Klein.

Ich bestand 1910 die Abgangsprüfung am Lehrerseminar zu Ziegenhals OS., wurde 1916 einer Verwundung wegen aus dem Heeresdienst wieder zum Schuldienst entlassen und legte in den folgenden Jahren die Mittelschullehrer- und Rektorprüfung ab. Als Lehrer an der Knabenmittelschule zu Kattowitz trat ich im Einverständnis mit der preuß. Reg. 1922 in den poln. Schuldienst über, mußte infolge meiner Option für Deutschland 1924 diese Stelle an der deutschen Minderheitsschule aufgeben und wurde von der Reg. zu Breslau übernommen und in den einstweiligen Ruhestand versetzt. Ich erwarb das Reifezeugnis für das Realgymnasium und studierte seit 1925 an der Universität zu Breslau Philosophie, Pädagogik, Psychologie, Geschichte und Englische Philologie.

———

Allen meinen verehrten Lehrern, ganz besonders aber Geh. Reg.-Rat Herrn Prof. Dr. Kühnemann, sowie Herrn Prof. Dr. Baur, Herrn Prof. Dr. Kaehler und Herrn Prof. Dr. Horn, spreche ich meinen herzlichsten Dank aus.